وادي عبقر.. وشجرة النار!

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

لبنان! قل تبارك الاسم والمسمى، ففي كليهما نسب الى عبقر، في واديه الذي لانعرفه، ومن الخير ألا نعرفه، لأنه، كذلك، يبقى في دائرة الأسطورة، والأجمل، في كل الأساطير، تلك التي نرتعش أمام ايحاءاتها، دون أن نقاربها معرفة، فالخيال، في المعرفة يخصب، لكنه فيها يموت، وتلك هي مأساة، وكذلك مغناة، الذين يرحلون الى الشمس، لصنع رقائق الابداع منها، فلا هم يصلون، ولا هم ينكفئون، ويبقى القلق، تمجد ثلاثاً، هو الأرجوحة اللامرئية، تذهب بالنفس وتجيء، دونما استقرار، دونما طمأنينة، دونما هناءة، ففي هذه، الطمأنينة

ومعها، يكون السكون، يكون مقتل جيشان العواطف، ويكون مثوى الأحاسيس، التي اذا لم تظل متوفزة، متحفزة، تصبح جليداً هو والعدم سواء.

ايه يالبنان! ياشـجـرة النار! آتيك ورجع الصـدى في أذني: لاتقتربي أو تحترقي، والخيار، في حده الملتهب، لاثالث له، فالخطر أن نقع في الخطر، وإلا لماذا هو نداء المجهول، وعلى حافته يعيش الفنان أبداً؟! ولماذا، اذن، كان لبنان شجرة نار، في كل من أوراقها اغراء بأن نقترب، وأن نمد اليد الى السعير، كي نقطف، وندفع الثمن من بعد، حياتنا، فدية قطاف للورقة النارية، التي دونها لاندخل، أبداً، فردوس الابداع وجحيمه كليهما؟ وهل أجاوز مالايجاوز، إن أنا، في توق الانخطاف الى قطف ورقة صغيرة واحدة، غامرت بالاقتراب من شجرتكم تلك، وأنتم من سبق، ومن قطف، ومن احترق، فاستنار، وأنار الدنى؟

الواحد، في الفن، هو كل، والكل، في الفن، هو واحد، وما بول غيراغوسيان، إلا هذا الواحد وهذا الكل، والكلام عليه، فناناً، يشمل الفن لبنانياً، لامن حيث هو عبقر في واديه، أو أنه الشجرة النارية في كوكبتها المتوهجة، أو العطاء الابداعي يتسلسل تاريخياً، وانما، أيضاً، لأن زهور العالم العلوي، وزهور العالم السفلي، وفي وقت واحد، تنبت، تفتن، على أصابع بنيه، جيلاً فجيلاً، والى مدى أبعد من المدى، فلا زمن هنا، ولانهاية، مع أن العلم يحدد، ويتحدد، بالزمن والنهاية، والفن يتخطاهما معاً، في اندياحه دوائر ضوئية، منها

الشمس، ومنها القمر، ومنها الأفلاك والمجرات، ومنها، فوق ذلك، عطاء الفن للعلم، شمساً وقمراً وفلكاً ومجرة، كي يعود العلم فيعطي الفن مصادر أخرى من الطبيعة، في الالهام والاستلهام، وفي تبادل، وتفاعل، هما الى استمرار، مااستمر هذا الوجود، مدعى زهو، ومااستمر هذا الكون، مدعى شوق، ومااستمر الانسان، في اعتداده المبرر، سيد هذا الوجود، وسيد هذا الكون، بغير أن يسأل أو يسأل، كيف؟ ولماذا؟ وأين؟ ومتى؟ مادامت الأسئلة تطرح نفسها، وتتطلب أجوبتها، في كل شأن من شئون حياتنا، إلا الشأن الابداعي، في سرة العظيم، المغلق، والعظيم لأنه مغلق، فكل إفشاء للسر، يحيلنا الى سيزيف وصخرته المشهورة.

أحسب ولا أؤكد. التأكيد يعطل نسبية الحقيقة. وكان فناننا الكبير الكبير، يؤمن بهذه النسبية تماماً، وهذا واضح في المساءلة الدائمة عبر لوحاته، عن التهاويل التي لا يجد لها، ومن الخير ألا يجد لها، أجوبة. وهذا التساؤل كان يحيل الفنان فيه الى سيزيف، ولوحاته الى صخرات سيزيفية، يشقى بها، إلا أنه يتعشقها، وهمه، من بعد، أن يكون هو عصره، وأن يرسم عصره، وأن يجعل، حتى أولئك السادة الذين في منأى، في مدنهم وقصورهم الباذخة، عن تذوق الفن، يتذوقونه، كتعويض بالشعر عن بعض انعدام الشعر لديهم. أما الآخرون، الناس العاديون، فقد كانوا سهده الدائم، يمنحونه الرؤية، ليعود فيمنحهم الرؤية، ومن هنا اقترابه من المسرح، ومن شخوصه ورواده، اذ وجد فيهم أبداً، مادته الحية المطاوعة، ووجدوا فيه فنانهم الذي يملك

تصورات معاصرة، عن حيواتهم المعاصرة، بكل أمانيها، وتطلعاتها، وكل خيباتها واحباطاتها، على أرضية وثوق، أن الفجر سيطلع، ومامن أحد قادر على أن يمنع الفجر الموعود أن يطلع.

أزعم أنني أعرف الفنان الراحل، على النحو الذي ينبغي أن يعرف؟ أبداً كل ماعرفت فيه أصابعه، شموعه العشر، وماأضاءت، بالخط والدائرة والكتلة واللون، من عوالم تشكيلية، النقاد أقدر مني على تقييمها، إلا أن التقييمات، مهما أصابت أو أخطأت، لابد لها أن تعترف أن بول غيراغوسيان كان فناناً مبدعاً، وكان فناننا ومبدعنا، نحن الشعب، الذي وضعه الفنان في كفه، ورسم عليها، كل حيواته، كل آماله، وكل همومه أيضاً. وهذه الكف، ترتفع اليوم، كما الصلاة بين الأرض والسماء، لتكون نجوى ضميره وشاهده، على أهمية الفن وضرورته، بالنسبة لنا جميعاً، وبالنسبة للنفس الانسانية، التي وجد في علاقاتها الحميمة، المتعددة المتنوعة، المتناغمة، رؤاه، صياغاته، ابتهالاته، المجبولة بحب العمل، وكذلك بحب الانسان، فارتهن لها، كلبناني، وكمارد بشري في فنه، ورهن موهبته، في الكتابة، بالفرشاة، عن فرح هذا الانسان وحزنه، عن ألقه وإعتامه، عن ابتسامته ودمعته، عن كينونته وصيرورته في كل أبعادهما، وقد تألم لذلك كله، مدركاً أنه لاتوجد في العالم مشكلة أكثر استثارة للألم، من مشكلة المبدع، وخاصة الجانب الانساني فيه، الجانب المضيء، المكرس لإضاءة ظلمات النفس والعيش، وإزاحة الستار عن التجليات الكامنة تحتها.

يحق لي، بعد هذا، أن أقترب من شجرة النار في لبنان، وأقطف

ورقة صغيرة منها، ورقة صغيرة من فنها وسحرها؟ ومهما يكن الجواب، فقد اقتربت، وقطفت، وإلا لماذا جئت؟ ولماذا الكلم اذا لم يكن لهيباً؟ ولماذا اللهب اذا لم يكن لظى؟ ولماذا أعود قبل أن أقبس من هذا اللظى دفئاً، يشيع، في جوانحي، حرارة تؤهلني أن أقف بينكم، وجدارة بأن أرجع الى بلدي، وفي اليد ندى من نداوى فنكم، في روعة تاريخيته وراهنيته على السواء؟

ان المرء، في تطوافه بحثاً عن ذاته، لا يجد كل يوم مقترباً من وادي عبقر، ولا يجد، في كل بلد، كما في بلدكم، شجرة نار، تشتعل وريقاتها فناً، يحل له أن يدانيه، وأن يداريه، وأن يختلس منه ومضاً، أو بعض ومض، يتزود به لأيامه المقبلات، عندما تعتاده الذكرى، ويعتاده الحنين الى نسج غلالة من ذكراكم وفنكم، أنتم الإخوة الذين تقاسمنا معهم، الطفولة والمراهقة والشباب، يوم طلبنا التثقف والثقافة فالتقينا على اسميهما، ويوم بيروت ندهت قراراً، فكانت لها دمشق جواباً، ويوم جعل الرب، في منحة الأرض، منحة مشتركة لنا، في التاريخ والجغرافيا ونسغ الحياة، فعشنا أهلاً، ولانزال، وسنبقى، نقتسم السراء والضراء، في ميزان العدل، والخير، والمودات، ولاشيء سواه.

لقد فعل جميلاً، مسرح المدينة عندكم، في اقامة هذا المعرض لبول غيراغوسيان، أحد أكبر فناني وطننا العربي، تكريماً له في ذكرى مرور عام على ارتحاله. أقول ارتحاله ولا أقول موته، فمن الناس من يموت قبل أن يموت، وهؤلاء الى عقم، ومن الناس من يحيا بعد موته، فهؤلاء الى خصب، والفنان المكرم بمهابة، كان

خصيباً، في عطائه والحياة، لذلك سيبقى في عطائه بيننا، وماأروع هذا العطاء، وأخصبه وأنداه.

أما الفنانة الكبيرة السيدة نضال الأشقر، فقد شاءت أن يكون هذا المعرض فكان، وشاءت أن يقام في مسرح المدينة فأقيم، ورغبت أن نكون من حضوره فكنا، وكنتم، وكان هذا المهرجان التكريمي، ولاغرابة في أن يصدر عنها كل هذا، فالفنان الأصيل يكرم فناناً أصيلاً، وهذا تقليد كريم يحتذى، والشوط، بعد، بين اللوحة والخشبة، مباراة، وقد تبارت الريشة والحركة، لاعن تنافس وإنما عن انسجام، ومن الانسجام مايجمع الفنون في فن، يقال له الفن الأعظم.

شكراً للفنانة المكرِّمة، ورحمة للفنان المكرَّم، وعذراً اذا قصر النثر عن الشعر، فأنتم الشعر، جبلاً ملهماً وملهماً، وسليقة تبدع وكأنها لاتبدع، ففي العفوية، قصدية وغيرها، تكون الشعرية، وأنتم من يحسنها، صورة مبتكرة، وفكرة منضرة، وهذا حسبكم، وفيه تاريخكم، وهو تاريخ دخل التاريخ مدخلاً، له فيه استحقاق وفير، وله فيه علامتان: وادي عبقر، وشجرة النار، ولشد مانحتاجهما، في مرحلة تتقدم فيها الثقافة، لتكون في صدارة المنصة، بل هي، منذ الآن، كائنة هناك، وشكراً.

الوجودية في التنظير والسلوك

يوسف فجر رسلان

لم تنل فلسفة حديثة أو معاصرة تنظّر في السلوك الانساني وتطبيقه من الاهتمام مانالته الوجودية في القرن العشرين. صحيح أن الفكر والسلوك الوجوديين قديمان قدم القلق والخوف والهم والشك والتناقض والسقوط والمواجع في الحياة الانسانية إلا أن مخاضهما الواضح كان في القرن

* يوسف فجر رسلان: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

التاسع عشر عند (هيدجر) و(كيركجارد) على الخصوص، لكن ذروة اختمار الوجودية وانتشارها كانت على يد (سارتر).

ونرجح أن يكون انتشارها راجعاً للأسباب التالية:

١ - كوارث الحربين العالميتين وانكشاف عبثية السلوك البشري الى ذلك القدر المريع من التردي الروحي والأخلاقي.

٢- انتقال الماركسية اللينينية من التنظير الواعد المبشر الى التطبيق المحرف بقيام أنظمة «الشرائح القسرية» الضاغطة على الانسان أفراداً وجماعات.

٣- توفر الاستعداد في الطبع الأوربي. ولاتخلو الساحة العربية من ارتكاسات هذا الطبع.

ايضاح في وظيفة البحث

ان تقديم الوجودية بطريقة سارتر «الخشنة» يؤدي الى استفزاز القارىء وحرمانه من فهم أسسها ومبادئها. لذلك كان علينا تبسيطها لغير المتخصصين بالدرجة الأولى. والمتخصصون يعرفون أن عبد الرحمن بدوي قدمها بتلك الطريقة الخشنة عندما ترجم «الوجود والعدم» ترجمة حرفية بغير تبسيط أو تصرف. مما جعله كتاباً غير مقروء على الغالب، لاسيما وأن سارتر تعمد التعقيد فيه.

وعلى العموم فان في الوجودية جانبين هما التنظير والتطبيق. وإذن فإن بحثنا سيشمل الجانبين، أعني الوجودية كفلسفة بمقدار مايتيسر لنا تبسيط أسسها ومبادئها، والوجودية كسلوك وماآلت اليه من سقوط روحي وأخلاقي واجتماعي.

من هنا وجهنا البحث ليكون نصفين متداخلين، نصفا في الفلسفة ونصفا في الأخلاق، ونذكر القارىء بأن الجهات المتآمرة على قيمنا الفكرية والروحية والأخلاقية والجمالية إنما تقدم أشكال التخريب بأثواب مغرية متنوعة تحت شعارات الحرية والواقعية والتقدمية والحداثة والمعاصرة، ومن

ههنا نفتح الباب أمام المشتغلين بالأجناس الثقافية عامة وبالأدب خاصة كي ينبروا لجميع أشكال الزيف والتراجع والسقوط في أصناف الفنون الرديئة المبتذلة، مذكرين بأن سارتر الذي كان الصانع الرئيسي لأشكال السقوط الروحي والأخلاقي في الغرب إنما بدأ أديباً لافيلسوفاً، أو «أديباً نتناً» كما كان يصفه الكتاب الماركسيون.

أولاً- طوائف الوجودية

يستخدم الدارسون مصطلح «الفلسفة الوجودية» وهم يعلمون أنه استخدام غير دقيق، بل إن وصفها بالمذاهب الوجودية غير دقيق بالرغم من صدق المصطلح في التعبير عن تشتت أفكارها ويكون وصفها بـ «الوجودية» اطلاقاً أكثر دقة وصواباً، وسوف نستخدم أياً من هذه المصطلحات كما هو دارج. ويحضرني هنا قول لمؤسس الوجودية الحديثة (كيركجورد ١٨١٣-١٨٥٥) يعترض فيه على تسمية طريقته مذهباً أو فلسفة اذ يقول:

«إن المذهب المنظم يحدد كل شيء، ولايفي بشيء، إن كل مذهب مغلق، بينما الوجود انفتاح». ولجهة الدين، أو الروح والخلق (وظيفة البحث) نعتمد تصنيفاً يحدد الوجودية بثلاث طوائف هي: المؤمنة والصوفية والملحدة. وتندرج الأوليان بخط روحي وأخلاقي واحد. لذلك اكتفينا بدراسة المؤمنة والملحدة [سقراط أعظم فلاسفة الوجودية الصوفية].

إن أبرز الفلاسفة الوجوديين الملحدين هم الألماني (مارتان هيدجر) والفرنسيان (جان بول سارتر) و(ميرلوبونتي) وأبرز فلاسفة الوجودية المؤمنة الدانيماركي (سورين كيركجورد) والفرنسي (جبرييل مارسيل) وسوف نقدم كيركجورد ممثلاً للمؤمنة، وسارتر ممثلاً للملحدة، ونورد عن فلاسفة آخرين مانراه ضرورياً.

١- الوجودية المؤمنة كيركجورد- ترجمة ذاتية وروحية

نجد ههنا مايخلفه الايمان بالله تعالى في النفس من طمأنينة وصبر ومجاهدة ورسوخ على الفطرة السليمة بالرغم مما يشاهده المؤمن في الآخر

من شذوذ وغش ونفاق واستكبار، فلقد عايش كيركجورد مجتمعه قبل أن يعتزله، وعاين مافيه من شرور وآثام، ، وأدرك جهل الرعاع» وغباءهم، لكنه لم ينبذ الانسان، ولم يعتبره «مشواة وجحيماً» ولا «أدوات ووسائل» يحقق بها «مشاريعه».

كـان كيـركـجـورد سـوداوياً انطوائيـاً يعـيش أعـمق حـالات القلق الوجـودي. لكنه كان مع قلقه وسوداويته وانطوائه منافحاً شجاعاً ضد من نصّبوا أنفسهم هداة ومرشدين بغير أهلية روحية وسلوكية، داعياً الى التـمـسك بروح الايمان الحق، مـفنّداً أخطاء الكبـار من الأوصـيـاء على الكنائس، مبدّداً ثروته بغير أسف على نشر أفكاره ومبادئه. معرضاً نفسه للخطر والاضطهاد والسخرية، متجنباً «بُغْضَ الرعاع» لأنهم لم يكونوا مطلبه في تلك المنازلة. وماقرأته مرة إلا وذكَّرتني شخصيته بالصحابي أبي ذر في كثير من جوانب شخصيته.

إذن، فقد عصم الايمان ذلك الفيلسوف من أن يفسد رأيه أو يفسده رأيه، فهو لم يشتم المجتمع أو يلعنه، ولم يعتبره «مزبلة وقذارة» بل تأسى لحاله، وأدرك مواطن أخطائه وأسباب جهله. فانبرى يكافح ضدها مدافعاً عن القيم الروحية والأخلاقية التي راحت تتردى في أيامه خاصة على أيدي المجـلات والدوريات السـاعـيـة الى الربح عن طريق المتـاجـرة بالعـواطف والأهواء الوضيعة. ومن أخباره في هذا المجال أنه شن حملة على مجلة دانيماركية كانت شديدة الخطر على الأخلاق تسمى «مركب القرصان» وسرعان ماقضى عليها. وكان فخوراً باستجابة المجتمع لحملته. ولم يجد كتاب المجلة ورسامـوها مـايرمـون الفيلسـوف به غـير الشـتـائم والرسـوم الكاريكاتيرية له «لاسيما وأنهم وجدوا في زيه الغريب، وهندامه الشاذ، ومظلته التي لاتفارقه صيفاً وشتاء، منفذاً لتحقيره والهزء به».

كـان أبوه قد رباه تربية دينية صارمة غلبت في نفسه الخوف- وهو حدث- من الله بدلاً من تغليب المحبة. فظل الخوف والقلق مـلازمين له

طوال حياته مقرونين بما عمر نفسه من محبة الله بعد بلوغه الرشد. هانحن وقفنا على ثلاثة من مبادىء الوجودية دفعة واحدة هي الخوف والقلق والتناقض. لكن كيركجورد لم ينزلق عن طريق هذه المبادىء ولاعن طريق المبادىء الأخرى، الى الالحاد أو الى تقذير الآخر.

قد يسأل القارىء: ولم تتسرب الأفكار الوجودية الى مثل هذا الرجل بعد أن ربي تلك التربية الدينية الصارمة؟

– لقد ذكرنا خطأ أبيه في تغليب الخوف من العقاب الالهي على المحبة والرحمة في نفس صغيره.

–ونضيف أنه ربما كان انصرافه الى الملذات في سني شبابه ناتجاً عن تلك التربية غير المتوازنة، ولما أن حلت القطيعة بينه وبيْن أبيه بسبب انصرافه الى الملذات «لأن هذه ليست درب أهله» ازداد خوفه وقلقه.

– حتى اذا توفي خمسة من اخوته– وكان سابقهم– اعتقد أن لعنة تحل بأسرته، فراح يعيش أشد حالات القلق والخوف والسوداوية والانطواء.

– ثم تأتي الصدمة التي أذهلته وولدت في نفسه مبدأ الشك ليضاف الى المبادىء الوجودية الثلاثة التي وقفنا عليها سابقاً، لكنه ظل شكا على طريق الايمان ومثل هذا الشك هو من غرائب الوجودية المؤمنة التي تأبى إلا أن تلتقي مع الملحدة في معظم مبادئها، حتى وإن كانت النتائج والمواقف الأخيرة مختلفة.

أما الصدمة النفسية والروحية التي تلقاها (سورين) فهي أن أباه الذي رباه تربية دينية متزمتة، والذي أعده ليكون قسيساً، ذلك الأب نفسه يُفضي اليه بسر مذهل وهو على فراش الموت. سرٌ عذبه طوال حياته «وهو أنه كان في أيام فقره وجوعه. وهو يرعى الغنم في بطاح الدانيمارك. وعندما يشتد جوعه. كان يرفع رأسه الى السماء و..» ويقلق سورين على هذه المفارقة الصدمة قائلاً: «يولد الآدمي بخطيئة أصلية واحدة، أما أبناء كيركجورد فيولدون بخطيئتين الأولى من أبيهم آدم والثانية من أبيهم ميخائيل».

حزن سورين على أبيه النادم التعس ورثاه، وعاوده الاعجاب به، ورأى فيه الوجودي الأرفع. وشدته فطرته السليمة الى جادة الأخلاق. فنبذ الملذات وبالغ في عزلته. وعاوده الحب والايمان والرجاء في تشكيلة نفسية عجيبة من التناقض والصراع النفسي الذي لايستكين بين العقل والقلب والشك والقلق والايمان والهم والحب «والشوق الى الأعالي». ويصبح كاهناً محققاً رغبة أبيه ثم يترك الكهانة، ويعتزل الناس «وكان كلما أوغل في الوحدة تراءى له أبناء ملته وثنيين. والقساوسة فرِّيسيِّين فيقول: ظن هؤلاء أن ممارسة بعض الطقوس والأسرار تعفيهم من محبة الله».

وفي أيامه الأخيرة دخلت عليه الممرضة حاملة باقة زهر فنظر اليها وقال: «من طبع الأزهار أن تتفتح ثم ترسل شذاها وتموت».

٢- الوجودية الملحدة- وقفات على (خرائب) سارتر

اذا كان مايفعله فرد أحياناً- سلباً أم ايجاباً- يعادل ماتفعله شريحة من البشر فان مافعله سارتر في نشر الوجودية الملحدة، بكل مافيها ومارافقها وتولد عنها من سقوط، يساوي مايمكن أن يفعله مجتمع بكامله بعد أن تتضافر جهود أشراره.

ولقد وُجد مع سارتر- كما سبقه- فلاسفة ملحدون كثار لكنه ظل كبيرهم. ونحن هنا لانمدح ولانذم، لكنا نحذر ونذكر بأن ماأحدثه فرد واحد من تخريب في الروح وفي الخلق الأوربي قد فاق كل تصور وتوقع، حتى بات الحديث عن بعض ايجابيات الوجودية باهتاً لاعندنا وحسب، بل وعند الملأ الأخلاقي الجاد من كتاب الغرب وفلاسفته.

ونحن اذ نطيل الحديث في سارتر فلأن الحديث في الوجودية لايكن إلا أن يكون في سارتر. بقي الرجل عقدين من الزمان متأرجحاً بين المادية والمثالية- فلسفياً- والماركسية والبورجوازية -سياسياً- حتى اذا وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، وراحت فرنسا تستعيد كرامتها بعد أن أذلها الاحتلال النازي الكاسح، حلت القطيعة بينه وبين الماركسية، وأعطيت له

أبوة الوجودية المعاصرة، وصب اهتمامه على محاربة الماركسية وتسفيهها مبيناً أنها لاتختلف عن الرأسمالية والبورجوازية في اضطهاد الانسان وسحق آدميته. لقد سفه الجميع وعاداه الجميع وأعطى الوجودية في دفاعها عن الانسان الذي مزقته الحرب الثانية بريقاً جعل المثقف تواقاً الى الدخول في مجاهلها. فما كان سارتر لينتهي من تأليف كتاب أو مسرحية حتى ينبري المترجمون لنقلها الى لغات العالم بدءاً من المسرحيات القصيرة المكثفة التي كان يقدمها كوجبات سريعة ساخنة مستخدماً فيها أشنع الألفاظ والنعوت ضد الماركسيين والرأسماليين والبورجوازيين، من هنا كانت المفارقة المضحكة أو كان تضليله الجميع، فالبورجوازيون يصفونه بالشيوعي الملحد، والشيوعيون يصفونه بالبورجوازي النتن. ومن أشهر مسرحياته القصيرة التي وصلتنا بالعربية «الذباب» «الأيدي القذرة» «جلسة سريَّة» وبعضها على شكل قصة سياسية جاسوسية «نيكراسوف» ومن كتبه المطولة «دروب الحرية» و«الوجود والعدم» الذي يعتبره المثقفون سفر الوجودية في القرن العشرين.

والذي يعنينا في ذكر مؤلفات سارتر كونها جميعاً مكرسة للدفاع عن الانسان الفرد الحر. فقد رأى أن الأنظمة الشيوعية صادرت حريته وانسانيته وأهليته الخاصة (الاستلاب) أو ليست الماركسية هي التي تقول ليس ضمير الانسان (الفرد) هو الذي يحدد طراز وجوده، بل إن طراز وجوده الاجتماعي هو الذي يحدد ضميره؟»

لقد رأى أن الأنظمة الشيوعية تقضي على ابداع الفرد، وتصهره في المجتمع، وتحوله الى شيء، أو الى قيمة مادية اقتصادية. ومن مبالغاته، أو من قبيل المساواة بين الفعل ورد الفعل، أنه رفع من شأن الفرد- حسب رأيه- فيما لم يقم وزناً للمجتمع، وانتقد الماركسية- تنظيراً وتطبيقاً- بأنها صهرت الذات الفردية بالذات الاجتماعية، ظناً منه- أو نكاية بالماركسية- أن رفعة الفرد لاتكون إلا بتسفيه المجتمع والحط من قدره. وكم كانت البشرية ستحفظ لسارتر من الفضل لو أنه حمل الفرد الى حيث وجوده الحقيقي،

فحافظ على هويته وكرامته وانتمائه الانساني، لكن واقع الأمر هو أن سارتر حمل الفرد من مجاهل الشيوعية ليلقي به في مجاهل الوجودية الملحدة الممسوخة المتردية بروحها وخلقها. فزج به في متاهات أخرى من الضلال والضياع والبوهيمية (بل والبهيمية) هي أشد وأنكى من سقوطه وضياعه في ظل الأنظمة الشيوعية، أو شرائحها القسرية وممارساتها المتجبرة. فبتأثير سارتر فلسفةً وسلوكاً ومنتديات ومسارحَ (مثلت جميع مسرحياته) وبغطاء من مبدأ حرية الفرد بأن يصنع وجوده على النمط المتغير الذي يبتغيه، راح الفرد يلقي بنفسه في بيوتات الخلاعة ونوادي الدعارة، وأحياء الفساد والفجور، ومقاهي الثرثرة والعربدة والمجون، وهذا كله بعد أن شجعه سارتر وأتباعه ومريدوه المنتشرون في كل مكان على المروق من الايمان الى الالحاد بأساليب متنوعة من السخرية والافتئات على الذات الالهية لم تجد له البشرية مثيلاً إلا لدى نيتشه، فيلسوف ألمانيا المجنون (ختمت حياته بالجنون).

– فمن توفر الاستعداد في الطبع الأوربي لأن يعيش ذلك الطراز من الحياة العابثة، ولأن يمارس ذلك النوع من حرية الغابة.

– ومن «الرواسب النفسية» التي خلفتها الحرب الثانية على الخصوص.

– وبتأثير من «أديب المقاهي ومعلم الغشاشين» كان انتشار التردي الروحي والأخلاقي في أوربا لاسيما بعد أن انتشرت مسرحياته وكتبه «الطافحة بالقمامات».

من ذلك كله كثر مريدوه ومتبعو نهجه تنظيراً وسلوكاً باعتبار أوربا مرتعاً لذلك الطراز (الفاخر) من الفلاسفة والكتاب (العباقرة).

ثانياً– قواعد الوجودية

تقوم الوجودية على ثلاث قواعد كبرى، وتصدر عنها في التنظير لمبادئها، وسوف يجدها القارىء من الفراغ واللاواقعية واللاموضوعية بما لايقتضي انشغال الفلاسفة والكتاب بها الى ذلك القدر من التهويل، سيجدها من الضحالة بما لايجعلها أكثر من شطحات ذاتية لايكاد يضبطها

ناظم أو ينّظمها ضابط، وكيف لا اذا كان كيركجور مؤسّس الوجودية الحديثة- قبل المعاصرة يقول:

«اذا أردت أن تنفيني ضعني ضمن نظام. إنني لست رمزاً حسابياً إني أنا»

على أن ثمة وجهاً آخر أو غرضاً آخر لاهتمام الفلاسفة والكتاب بالوجودية المعاصرة يتمثل في كشف ماأفرزته في السلوك البشري وفي القيم الروحية والأخلاقية من شذوذ وانحراف.

أما قواعدها الكبرى الثلاث فهي التالية:

أ- الماهوية، أو الماهية- أسبقية الماهية على الوجود- أسبقية الوجود على الماهية: الماهوية عند الجميع وجوديين وغير وجوديين هي جملة (لامجموع رصفي) الخصائص العامة المتفاعلة المتآزرة المحدّدة المميزة لأفراد أو عناصر الجنس أو النوع من أجناس وأنواع الوجود الأخرى، أو هي بالاختصار المكثف الخصائص الدالة على الشيء دون غيره.

وفي مجال الانسان يُنظر الى طبيعتين: طبيعة جسمانية تندرج خصائصها العامة ضمن خصائص الكائن الحي. وطبيعة عاقلة تنبثق عنها وتتبع لها ملكات عليا.. ملكات الأنا الأعلى. ولاتدخل هذه الخصائص- الملكات في تكوين موجود آخر غير الانسان.

والحكم المنطقي الذي تركن اليه الفطرة السليمة هو أن تكون كل من الطبيعتين شمولية، أي أن تشكل كل منهما جميع أفراد جنسها أو نوعها. ولايكون الاختلاف إلا بالدرجة.

هذا مفهوم عام وفهم عام عند كل الفلاسفة والمفكرين والعلماء الذين أوجدهم الله إلا عند الوجوديين الملحدين الذين (أوجدوا أنفسهم) ولم يشتركوا مع بني جنسهم بماهوية عامة غير الماهوية الجسمانية، وهم لم يشتركوا فيها إلا نتيجة «المصادفة حمقاء».

والفلاسفة جميعاً يلتقون على القول بأسبقية الماهية على الوجود. فلكي (يوجد) الشيء لابد من أن تكون ماهيته، أو خصائصه، كامنة في

خلفية سابقة عليه، تنتظر الشروط المؤهِّلة للانتقال بالقول الى الوضع الجديد. ولايشذ عن هذا الفهم غير الوجوديين الملحدين وهم اذ ينفردون بالقول بأسبقية الوجود على الماهية فانما يريدون بذلك الطبيعة العليا في الانسان الفرد، ويتركونه كطبيعة جسمانية الى كل التصورات الشمولية المنطبقة على النوع البشري، بل وعلى جنس الكائن الحي.

ب- الوجود والكينونة

الوجود عند الجميع- إلا الوجوديين- هو الكينونة. والوجود أو الكينونة هو عملية التحول أو الانتقال من وضع الى وضع، من حال الى حال تبعاً لامكانات التحول الكامنة في الموضوع الذي هو انسان أو شيء أو أمر. وتعبر الفلسفة عن هذه المقولة بأسلوب أكثر تجريداً فتسمي الامكانات المضمرة في الموضوع، أي قبل انتقالها الى الوضع الجديد، موجوداً بالقوة، وتسمي الحالة الراهنة موجوداً بالفعل: [بعضهم ترجم الوجود والكينونة بمعنى واحد، وهذا خطأ] عند الوجوديين.

الأمثـــلة

-فالطفل تكمن فيه قوة التحول الى رجل (مثال عن الموضوع الذي هو انسان- بطبيعته الجسمانية والعليا)

-وحبة القمح تكمن فيها قوة التحول الى سنبلة، فهي حبة قمح بالفعل وسنبلة بالقوة، وإن شئت فهذه سنبلة بالقوة ودقيق وخبز وفطير بالقوة (مثال عن الموضوع الذي هو شيء).

- والجاهل هو جاهل بالفعل ومتعلم أو معلم بالقوة (مثال عن الموضوع الذي هو أمر أو خاصية معنوية)

- والانسان الطائش تكمن فيه قوة التحول الى الانسان المتزن أو الأشد طيشاً، فهو طائش بالفعل (الحال الراهنة) ومتزن أو أكثر طيشاً بالقوة (الحال الممكنة) (مثال آخر عن الموضوع الذي هو أمر أو خاصية معنوية) هذا بمنتهى التبسيط حتى لاتظل هذه المسألة عقدة.

ذلكم هو الفهم العام لمقولة الوجود أو الكينونة أخذت به الفلسفات كلها إلا الوجودية، التي حصرت الكينونة بالأشياء ومنها الانسان الذي هو بدن، وحصرت الوجود بالانسان الذي هو ملكات عليا يوجدها هو وحده.

يبدو واضحاً أن كل الفلسفات إلا الوجودية تجعل الماهية سابقة على الوجود، لأن هذه الماهية لابد من أن تكون موجودة من قبل على وضع معين تحمل فيه قوة الانتقال الى وضع جديد متجدد، أما لماذا أخذت الوجودية بهذا الوضع المقلوب فالجواب عليه هو أنها أخذت بجانب الفرد وأرادت- حسب ظنها- أن تعلي من شأنه بجعله صانع وجوده ومقرر خصائصه وامكاناته، لأنها لو كانت موجودة أو مقررة من قبل لانتفت حريته «وكان وجوده مزيفاً».

وبشكل آخر معلَّل فالكينونة عند الوجوديين هي من طبيعة الأشياء. والانسان- البدن يندرج فيها، وماهية الأشياء سابقة على كينونتها، فالأشياء لاتملك مصيرها لأنها لاتملك الوعي والحرية، إنها لاتستطيع أن (تكون) على غير هذا النحو أو ذاك، لأنها محكومة بأسبابها وخصائصها الجبرية المضمرة فيها (الحتمية الطبيعية) أما الوجود فهو من طبيعة الانسان الفرد الحر الواعي وحده، اذن هو الصورة السلوكية والمعنوية والفكرية التي يصيرها أو يصير اليها الانسان الفرد في موقف يختاره ويجدده دائماً تبعاً لظروفه وملكاته. وبتكثيف أشد فالوجود خاصية الانسان وحده، أما الأشياء فخاصيتها الكينونة، وهو تَمَيّزٌ متعسف لأنه قائم على تعليل بالوعي والحرية يباشرها الانسان الفرد على غير قياس أو مثال ماهوي سابق. وإلا فكيف يلتقي البشر. كل البشر، على محور توليدي عام في ملكتي الوعي والحرية؟ (وحدة الطبيعة واختلاف الدرجة).

ج- الصيرورة والاختيار

يقول (فولكييه) «إن فلاسفة القرن الثامن عشر كانوا يعتقدون بوجود ماهوية انسانية مشتركة هي الطبيعة البشرية، أما الوجودية فتؤكد أن الوجود

هو عند الانسان وحده» (١) لكن القول بالطبيعة البشرية المشتركة قديم قدم الفلسفة والعلم. حتى أنه مصطلح اغريقي، وأكثر من ذلك أنهم استخدموه بمعنى العقل كما عند سقراط و(بروتاغوراس) الذي قال:

«إن الطبيعة منحت الناس كلهم القدرة على معرفة العادل وتمييزه من الظالم».

ويتفق (فولكييه) مع الوجوديين في قولهم بماهيات فردية هي بعدد البشر اذ يقول:

«إن مانخلقه نحن ليس الماهوية الكونية الشاملة (الطبيعة الجسمانية) التي ننتسب بها الى الجنس البشري. بل نخلق الماهوية الفردية التي هي خاصة بأحدنا، والتي لانجدها عند أي فرد آخر» (٢) ثم دعم رأي الوجوديين بقول سارتر «الانسان كائن أولاً (أي من حيث بدنه) ثم يصير هذا الانسان أو ذاك، وعلى الانسان أن يخلق ماهويته الخاصة» (٣).

من الواضح أن عبارات الوجوديين من مثل «الوجود عند الانسان وحده» «يخلق ماهويته الخاصة» «ثم يصير هذا الانسان أو ذاك» تعني الصيرورة بالاختيار الفردي الخاص المتجدد.

يلاحظ القارىء هشاشة التنظير الوجودي في الماهوية والصيرورة. بعد أن عرف نفيهم للطبيعة النفسية البشرية الواحدة، وقولهم بماهيات فردية خاصة جداً (لانجدها عند أي فرد آخر) ماهيات متولدة متجددة وفق الظروف الراهنة لكل فرد. ومع كل نزوة أو ميل أو اندفاع. أي حتى مع الوظائف النفسية الدنيا (نظرية العبقري سارتر على الخصوص) ماهويات ينضح بها التمزق النفسي بلاانقطاع، فتجيء المواقف متغيرة متبدلة وفق الهوى. هذه هي قاعدة الصيرورة عندهم، وهذا هو السر في رفضهم النظام.

إن الفطرة السليمة- قبل البرهنة العلمية بالمحور التوليدي العام- لاتركن الى أن الطبيعة النفسية البشرية- وخلافاً لسائر المخلوقات والموجودات- مخلوقة على نمط الفوضى والتشتت.

ونحن نتفق مع روجيه غارودي في اتهامه الوجوديين بمحاربتهم العلم حيث يقول: «واضح أن أهداف (ميرلوبونتي) هي الحط من شأن العلم، ونشر الخرافة واللاأدريه» (٤).

وميرلوبونتي هذا وجودي ملحد معاصر ومكافيء لسارتر بالعمر والفكر والكفر والوطن.

ثالثاً- مباديء الوجودية

بعد أن قدمنا الأسس أو الجذور الايديولوجية التي نبتت فيها الوجودية لابد من عرض أهم مبادئها حتى تكتمل الصورة التنظيرية لها، لكننا سوف نجد الجانب التطبيقي لهذه المبادىء أوضح وأظهر باعتباره الترجمة السلوكية للجانب النظري.

١- الحرية

لما كانت كرامة الانسان ووجوده الحقيقي وفاعليته المثمرة من متعلقات حريته فان أية فلسفة تدعو الى الحرية هي فلسفة تقبلها وتمتدحها الأمم أفراداً وجماعات، من هنا كان الانسان على مر العصور تواقاً اليها مناضلاً ومضحياً في سبيلها. ولقد ألح الوجوديون حقاً على حرية الانسان الفرد، إلا أنهم ميعوا الحدود بين الحرية الحقيقية التي يرتضيها الانسان والحرية التي نادوا بها. فما نادوا به لايختلف عما سماه الفلاسفة بحرية الاستواء. أو حرية استواء الطرفين تلك التي يستوي فيها لدى الفرد هذا أو ذاك، أو أن يعافهما معاً.

ومثل هذا النمط ينفي الحرية لأنه يقوم على اختيار متعسف بعيد عن المبررات والبواعث العقلية، وهم يسيئون الى مصطلح الاختيار عندما يستخدمونه على خلفية من النزوات والميول والدوافع الآنية، فيحيلون الحرية الى الحتمية النفسية.

واليكم بعضاً من أقوالهم في تحديد معنى الحرية.

- يقول سارتر: «إن ماهوية الكائن البشري متعلقة بحريته» (٥).

اذن، فالانسان الفرد هو الذي يصنع ماهويته الخاصة، بل هو حر بأن يصنعها على هواه ومزاجه ووفقاً لما تقتضيه ظروفه ورغباته رافضاً أن ينشغل بظروف ورغبات وحريات الآخر.

– ويوضح (فولكييه) معنى الحرية عند الوجوديين بشكل لا لبس فيه اذ يقول: «إن الوجودي لايعترف بأي مقياس، وعلى كل انسان أن يصنع مقاييسه بنفسه. ومايجب أن يكونه ليس مكتوباً في أي مكان، بل عليه أن يبتكره» (٦) يبدو الالحاد واضحاً خصوصاً في عبارة (ليس مكتوباً في أي مكان).

–وبالمعنى ذاته، وبعد أن فرغ من الذات الالهية، وتوجه الى رفض البيئتين الطبيعية والاجتماعية من حيث ارتكاساتهما في الماهوية والحرية يقول ميرلوبونتي «أنا الينبوع المطلق، فوجودي ليس ناجماً عما سبقني من عناصر أو عن بيئتي الطبيعية والاجتماعية، أنا الذي أخلق وجودي بنفسي ولنفسي»(٧).

كم تبدو هذه الأقوال مغرية للناشئة الذين يريدون– وفقاً لطبيعة النمو– أن يثبتوا ذواتهم من أول الطريق (دافع توكيد الذات) بعيداً عن الأسس الروحية والقيم السرمدية.

– ولقد أصاب يوسف كرم بتحديد معنى الحرية عن الوجوديين اذ قال: «لاترى الوجودية أن بوسع الانسان ايجاد علامة على الأرض تهديه السبيل، لأنها ترى أن الانسان يفسر الأشياء بنفسه كما يشاء. وأنه محكوم عليه في كل لحظة أن يخترع الانسان» (٨) أما بخصوص العلامة على الأرض فلابد من اضافة أن الوجودية الملحدة تنفي وجود هذه العلامة إن في الأرض وإن في السماء.

ويتابع الاستاذ كرم يقول: «ليس في الانسان شيء يعين سلوكه، ويحد حريته، بل هو حر كل الحرية، يعمل مايشاء، ولايتقيد بأي شيء» (٩).

والواقع أن في الانسان، دائماً مايعين سلوكه، ففي الشخصية السوية المتوازنة تتآزر ملكات الأنا الأعلى (Super Ego) مع الوظائف الدافعية الدنيا (I d) في تحريك السلوك وتعيينه وتوجيهه على قاعدة خضوع الأدنى منها للأعلى. أما في الحرية التي ينادي بها الوجوديون فإن الوظائف الدافعية الدنيا هي التي تعين السلوك وتحركه. فإذا أسلم الوجودي ذاته (Ego) لغرائزه ودوافعه أسلمته هذه الى حرية غير جديرة بالانسان، صحيح ماقاله (شوبنهور) أن معظم الناس يظنون أنهم مشدودون من الأمام فيما هم مدفوعون من الخلف، لكن أياً من الأسوياء يطمح الى أن يمارس حرية العاقلين.

لقد قدرت البشرية أول الأمر للوجودية أخذها بجانب الفرد، وهذا مادفع الناس الى قراءتها والدخول في مجاهلها، حتى أن كتب الوجوديين المعاصرين ترجمت الى جميع لغات العالم، وكاد يكون مبدأ الحرية أهم الدعائم الايجابية التي ترفع من شأن الوجودية، وتقضي على عيوبها، وترتبها في مقدمة الفلسفات التي تنظّر للسلوك الانساني، لولا أن الوجوديين الملحدين -وفي طليعتهم سارتر- أنزلوا هذا المبدأ من عليائه. وأسفُّوا به، وجعلوه منطلقاً لجميع أشكال السقوط الأخلاقي والروحي.

وباختصار مكثف فالحرية عندهم «حرية بلاحدود» (من عناوين فولكييه) ومن ذلك فهي بلامقياس، وبلاعلامة، وبلاهواية، وليست مكتوبة في أي مكان، وأنت بعد تحليل هذا النمط من الحرية سواء بمنظور علم النفس (الحتمية الغريزية) أم بمنظور علمي الأخلاق والاجتماع تكتشف بلاشك أنها غير جديرة بالانسان. وأنها غير واقعية وغير ممكنة في عالمه، ولما هي كذلك فهي تنفي الحرية.

ومن الأمانة أن نسجل للوجودية المؤمنة أنها لم تدع الى اطلاق حرية الغرائز، بل دعت الى نمط من الحرية يتجاوز فيها المرء مجتمعه بالتضحية ونكران الذات والعمل بدلالة القلب لابضلالة الغرائز.

٢- التعالي

إن أكثر الذين كتبوا في الوجودية أو ترجموا عنها استخدموا لفظ (التعالي) عنواناً لهذا المبدأ، وبعضهم استخدم (العلو) وبعضهم (التصعيد) وسوف يجد القارىء أن هذا المبدأ- ومهما اختلفت عناوينه- لايعني عند الوجودية الملحدة غير التعالي والاستكبار، أما الوجودية المؤمنة فلم تبالغ في امتهان الانسان ولاالمجتمع، فلم يكن موقفها من المجتمع غير استخدام ألفاظ نستهجنها اليوم من مثل الدهماء والغوغاء والرعاع، وهي نعوت وجدناها عند كيركجورد، وكانت من مفردات عصره، بل إنها غالباً ماكانت لديه التأسي والاشفاق مرفوقاً بالتقريع والتحفيز على الوعي ومناهضة المتاجرين بالدين، ولعل في هذا مهمة جليلة يتنكبها المنصفون في كل زمان ومكان ويُنْكَبون بها.

وقد أخذ التعالي عند الملحدين منحيين فكان استكباراً على الآخر، وافتئاتاً سفيهاً على الذات الالهية- والعياذ بالله- (سخرية سارتر لاتختلف عن سفاهة نيتشه وصفاقته).

لقد قالت الوجودية المؤمنة بحرية الفرد في اختيار نمط وجوده ومواقفه المتجددة، ودعته الى التصعيد والابداع وتجاوز الآخر، ولابأس لديها بمثل هذا المفهوم للتعالي أن تعتبر الآخر «وسيطاً ضرورياً للوصول الى وعي الذات وعياً حقيقياً» (١٠).

هذا أقصى ماالتقت به الوجودية المؤمنة مع الملحدة في مقولة التعالي، وسنقصر الحديث في هذا المبدأ على الوجودية الملحدة محجمين عن ذكر افتئاتها على الذات الالهية.

مرة أخرى نذكر بأن مبدأ التعالي- كمبدأ الحرية- براق جذاب للنفوس الضعيفة، وهو للناشئة غير المحصنة أكثر جاذبية وخداعاً. ومن هنا كانوا يشدون اليهم المريدين من كل مشرد متهتك يفترش الحدائق والأرصفة. أو يسكن المقاهي والمواخير ويزعم التمرد والرفض والتعالي، ومن كل فتاة

«وامرأة هَلوك» أطلقت لأهوائها وغرائزها العنان حتى شكل هؤلاء أحياء بكاملها كحي (سان جرمان).

وهاكم بعضاً من أقوالهم المغرية الجذابة الصادرة عن مبدأ التعاليٰ، وماهي إلا النزر: يقول فولكييه «فالوجود تخطٍّ مستمر واستعلاء لاينقطع»(١١).

ثم يوضح أساليب التعالي الوجودي متمثلة بالكراهية والغش والخداع والتربص بالآخرين، فيقول شارحاً سارتر «إن هؤلاء الناس ليسوا إلا أشياء كالأشياء الأخرى كهذه الطاولة وكهذا التمثال، فهم يبلغون الوجود الحقيقي حين يوجدون لأجلي» (١٢).

هذا، ويتوقع الوجودي أن يكون موقف الآخر منه شبيهاً بموقفه منه، فماذا يفعل؟

هاهي الطريقة عند سارتر، ومن سفره الوجودي «الوجود والعدم» تحديداً:

«وهؤلاء الناس وظائف، فقاطع التذاكر ليس إلا وظيفة القطع. ونادل المقهى ليس إلا وظيفة خدمة. وابتداء من هذا سيكوّن من الممكن استخدام هذه الوسائل الوظائف على غير وجه بالنسبة الى مصلحتي اذا عرفت (مفاتيحهم وكلمات السر التي تحرك أجهزتهم» (١٣).

فما هي كلمات السر وماهي المفاتيح التي تحرك الناس لخدمة سارتر؟

يصعب عرضها جميعاً في بحث أو دراسة، فنكتفي ببعضها وبالاشارة الى موضعها:

لو أنت تتبعت «الوجود والعدم» (الترجمة العربية) اعتباراً من الصفحة (٥٢٥) والى عشرات الصفحات بعدها لوجدت أن مفاتيح سارتر لهذه الأجهزة البشرية هي الخداع والغش والشراك لاقتناص الآخر وتسخيره وامتلاكه على خلفية «سوء النية» في جميع أشكال التعامل مع الآخر «سوء النية» في جميع أشكال التعامل مع الآخر «سوء النية والكذب» عنوان

الفصل الثاني من كتابه ص ١١١ ولانحرم القارىء من (مكرمات) سارتر التي يزخر بها كتابه الفذ المذكور وهو سفر العبقرية الفرنسية: «فاذا بدأت من جسم الغير فاني أدركه كآلة، ومن حيث أني استخدمه كآلة أستطيع في الواقع أن أستخدمه للوصول الى غايات لاأستطيع الوصول اليها بمفردي» (١٤)

وفي الكتاب كله لاتجد من قيمة للآخر إلا في كونه أداة، وسيطاً، آلة. لتحقيق «مشاريعك» وهاهي الحياة والعلاقات الاجتماعية مؤسسة على الكراهية والتنازع بحيث يربض كل انسان للآخر كي يسلبه وجوده وحريته: يقول سارتر:

«وبينما أحاول التحرر من سلطان الآخر يحاول الغير أن يتحرر من سلطاني، وبينما أسعى لاستعباد الغير يسعى الغير لاستعبادي.. والتنازع هو المعنى الأصلي للوجود- الغير» (١٥) والوجود- الغير يعني الوجود مع الآخر بعلاقة «علوٌ مَعلوٌ عليه».

ويصف لنا صراعه مع الآخر، أو عراك الآخر لاسترداد الحرية والوجود فيقول: أنا مشروع لاسترداد وجودي. وهذا الوجود مثل طعام (طنطال) أريد أن أمد اليه يدي لتناوله» (١٦) ثم يشرح من هو طنطال في حاشية الصفحة فيقول:

«هو ملك (ليديا) الذي عذبه (زيوس) وحكم عليه بأن يظل دائماً فريسة الجوع والعطش، والطعام والشراب الى جواره» فعراك الآخر مع الآخر حكم أبدي مابقي اثنان من البشر مع بعضهما. والخداع والاستغلال يفضحه قوله «فمشروعي لاسترداد ذاتي هو مشروع امتصاص للآخر» (١٧) ويعيد هذه (المنقبة) مرتين بعد ثلاث صفحات اصراراً عليها كمذهب في وجوديته:

«ومشروعي لاسترداد وجودي لايمكن أن يتحقق إلا اذا استوليت على حرية الغير، ورددتها الى أن تكون خاضعة لحريتي» (١٨).

«وهذه المشروعات تضعني على علاقة مباشرة بحرية الغير، وبهذا المعنى يكون الحب نزاعاً» (١٩).

لقد تعمدنا أن تكون الأمثلة السابقة من الوجود والعدم، فلنتابع من مصدر آخر:

يقول فولكييه بلسان سارتر «واذا لم أدافع عن نفسي فسوف يحولني الآخر الى شيء.. الى أداة، وكأنه (ميدوزة) تلك الجنية التي تنظر الى الانسان فتحوله الى صخر» (٢٠).

وينقل عنه أيضاً «ليس للانسان إلا ذاته، لاأنا إلا أنا، وعلى الانسان أن يسخّر الآخرين لغاياته» (٢١) أما عبارة سارتر الآخرون هم المشواة والجحيم فقد كانت اللازمة التي يرددها تلامذته دائماً (وهي من نص مسرحي).

٣- القلق الوجودي

يتولد هذا المبدأ من الوضع الوجودي لامن الوضع الاجتماعي الطبيعي، فكم يكون قلقاً فاسداً مجتمع يتخذ فيه الفرد من الآخرين أدوات ووسائل لتحقيق (مشاريعه) وينتظر من الآخرين أيضاً أن يتخذوا منه وسيلة وأداة لتحقيق مشاريعهم!! ففي مثل هذا المجتمع الوجودي يتوجس كل فرد خيفة من كل فرد، وعليه أن يكون مستنفراً دائماً، قلقاً خائفاً مهموماً دائماً (ألفاظ استخدمها الوجوديون أنفسهم) وكأن الفرد مرابطٌ على جبهة معادية لابين أهل وأحباء وأصدقاء وإخوة ولدتهم أمه، وإخوة لم تلدهم أمه، بل ولدهم المعشر الطيب والعلاقة الصادقة، والتوادُّ والتراحم، والأخلاق الفاضلة.

لقد كشفت الوجودية المؤمنة مافي المجتمعات من سفالات ووسائل قهر وعانت منها، ومثل هذه الوسائل موجودة في كل مجتمع، كما عانت الوجودية المؤمنة ماعانته الملحدة من ويلات الحربين العالميتين. لكنها لم تقابل الفعل برد فعل مماثل، لم تأخذ بالشرور والسفالات طريقة للسلوك

والعلاقات الانسانية، بل حاربتها واعتبرتها هي الشذوذ عن الوضع الانساني الصحيح، لقد عانى الوجوديون المؤمنون القلق ذاته الذي عانى منه الوجوديون الملحدون، فالقلق مبدأ وجودي عام، بل حال نفسية عامة، لكنه في الوقت الذي قاد فيه الملحدين الى تكريس الالحاد وتسفيه المجتمع قاد المؤمنين الى تكريس الايمان وتعظيم الانسان فرداً ومجتمعاً، من هنا كان القلق الوجودي عند الدارسين نمطين هما القلق الايجابي والقلق السلبي.

يقول يوسف كرم «ينظر بعض الوجوديين الى عظمة الانسان المتمثلة في عقله وفي طموحه الى المثل الأعلى، فينتهي الى الايمان، وينظر البعض الآخر بحقارة الانسان المتمثلة في أهوائه ورذائله.. فينتهي الى المادية والالحاد» (٢٢).

واذا كنا نسلط الضوء على سارتر فلأنه شذ بسفاهة متفردة في المسألتين اللتين نتناولهما: مسألة الايمان والالحاد. والمسألة الأخلاقية، مع توجيه الاهتمام الى المسألة الأولى باعتبارها مقدمة كبرى للثانية. فاذا كان الفيلسوف ينظر الى العالم والوجود الانساني تلك النظرة المركبة من مزيج الحقد والكراهية والتعالي والخداع والكذب وسوء النية فلابد من أن تكون نظرته مؤسسة على الالحاد، لأن الايمان يعصم من مثل هذا السقوط.

ومايقال عن سارتر بشأن القلق الناشيء عن العلاقة الشّرية بين أفراد المجتمع يقال عن (هيدجر) أيضاً، وإن كان هذا أقل بذاءة في اختيار نعوته وألفاظه بحق الآخر.

وفيما رأينا الوجودية المؤمنة تعتبر كيركجورد مؤسس الوجودية الحديثة رأينا الوجودية الملحدة تعطي هيدجر هذه المكانة، وتحفظ له منة التأسيس.

لقد «تبرم هيدجر بالغوغاء، واعتبر الوجود مع الآخرين وجوداً زائفاً، وأن الناس يختبئون بعضهم وراء بعض كما تختبيء الزرازير فراراً من الصياد، وأنهم مدفوعون دائماً بما يساورهم من القلق والهم، وبالسأم الذي يسد عليهم المنافذ».

يلاحظ القارىء كيف يلتقي الفيلسوفان الملحدان في تصوير ذلك المجتمع المخيف، فكلام هيدجر لايختلف بشيء عن لازمة سارتر «الآخرون هم المشواة. . هم الجحيم».

فما الحل والقلق ماثل فعلاً في كل مجتمع؟ قلنا في بداية البحث إن القلق والهم والخوف والمواجع رافقت الانسان مذ وجد على هذه الأرض، ونضيف أن جميع الديانات والمذاهب الفكرية والمدارس الفلسفية والعلمية والاجتماعية والنفسية والحقوقية قد عالجت القلق الانساني، وقدمت له الحلول الممكنة، لكننا لم نر في غير الوجودية الملحدة حلولاً تقوم على الاشمئزاز من الآخر، وعلى تسخيره وامتهانه واعتباره وسيلة وأداة وجهازاً ندير ه لخدمتنا متى نشاء وكيفما نشاء.

مرة أخرى نجد الفرق بين المؤمنة والملحدة في تصور الخلاص من القلق، فمع أن كيركجورد كان منطوياً سوداوي المزاج فان الفرار عنده من القلق والسأم انما يكون «بالارتماء في أحضان الايمان كما يزج السابح بنفسه في اللجة من شاهق» والايمان واللجة هما محبة الله.

أما الفرار من القلق عند هيدجر فهو في «تصور الموت» بشكل دائم. وكأنه منه قاب قوسين أو أدنى. وماأظن مثل هذا الهاجس الملازم إلا عقاباً اضافياً يتسابق اليه الوجوديون الملحدون تدريباً ومراناً على عقاب أشد، وربما كان لمثل هذه التصورات الوجودية أثر في انتشار حوادث الانتحار في المجتمعات الأوربية.

لكن الفرار من القلق عند سارتر يأخذ شكلاً مختلفاً، فلابد من أن يختلف سارتر، يأخذ شكل الهجوم على الآخر «لامتصاصه وامتلاكه وتسخيره واستعباده» ويكون ذلك بأن «يلقي بنفسه في مزبلة الوجود فالسقوط فيها مع الحرية نعيم مقيم. وقد رأيت أنها الحرية بلاحدود، حريةُ الحياة الغريزية الوضيعة. هذا، وان تحديد سبب واحد للقلق وحتى عدة أسباب يجتمع عليها الوجوديون أو تجتمع فيهم أمر صعب أو مستحيل،

ولقد ذكرنا من ذلك سببين بارزين هما ارتكاسات الحربين العالميتين والاستعداد في الطبع الأوربي. ولعلنا نصيب بعضها في آخر هذه الفقرة. بعد أن نعرض رأي فولكييه :

يقول هذا الفيلسوف (وقدكان أبرز دارسي سارتر وشارحيه) :

«عانى الوجوديون من تناقض مؤلم، وهو أن عليهم الاختيار دون أن يكون لديهم أي مبدأ للاختيار، أو أي مقياس يشير اليهم أنهم أحسنوا الاختيار أم أساؤوا، وهذا هو الأساس للقلق الوجودي» (٢٣) «وليس هذا القلق ناتجاً عن خوف من خطر واضح، بل هو شعور حاد بأن الانسان ألقي في الكون دون أن يريد، وأنه مكره على عمليات اختيارية لايدري نتائجها» (٢٤) الواقع أن فولكييه يشير الى سبب نفسي مهم لجهة أن الحرية والمسؤولية ملكتان متلازمتان في الناس الأسوياء، فمثل هؤلاء يساورهم قليل أو كثير من القلق حيال الحرية والمسؤولية، لكنه هنا قلق ايجابي سعياً ورصداً من أجل ممارسة الحرية والمسؤولية في أفضل صورهما.

أما مارصدناه عند الوجودية الملحدة فما هو إلا قلق سلبي قادهم الى تصور الموت ملازماً لهم (هيدجر) أو الى اعتبار المجتمع والوجود كله «قذارة ومشواة وجحيماً» إنه قلق ناتج عن حرية غريزية فوضوية تنظيراً وسلوكاً (سارتر) لاتستهدي بأي مقياس أو مثل أعلى في الأرض أو في السماء حرية منفلتة من أي معيار قيمي.

على خلفية ماتقدم نقول ان فولكييه قصَّر في رصد أسباب أخرى جوهرية للقلق الوجودي السلبي المنفعل. فنحن نرى أن تصوير المجتمع بتلك الصورة المخيفة من النزاع والعدوان وتربص السوانح لاستغلال أراده بعضهم بعضاً لايمكن أن ينشأ إلا عن تربية ناقصة في مجتمع تفككت روابطه وأواصره الأسرية حتى صار ذلك طبعاً غالباً.

هذا، ويدرك القارىء أننا نغلِّب ولانعمِّم.

٤- الفردية في مقابل المجتمعية

قد يكون هذا المبدأ هو العامل الأهم- ولعله الكافي- في جعل سارتر فيلسوف القرن العشرين، والوجودية فلسفة هذا القرن، بالرغم مما فيها. وماجرته على البشر من سقوط روحي وأخلاقي. صحيح أن الانسان الفرد كان على مدى التاريخ محلاً للقمع والاضطهاد والاستلاب، لكن القرن العشرين حمل للبشرية كثيراً من وسائل الاتصال والتثقيف وحركات التمرد ونظريات التحرر، مما جعله الأكثر حساسية واستنكاراً واستهجاناً للاضطهاد والقمع والاستلاب، من هنا وجد سارتر- وقد سلخ من هذا القرن ثلاثة أرباعه- فرصته في الأنظمة الشيوعية المحرفة لتنظيرها- وكان من قبل واحداً من منظريها- كي ينقض عليها فيعري أخطاءها بحق الفرد أولاً والمجتمع ثانياً، أما عداؤه للبورجوازية فقديم لما كان يعرفه ويشهده في مجتمعه والمجتمعات الأوربية كلها من استغلال وقهر للانسان.

وكي نكون منصفين علينا أن نعترف بأنه أخذ بجانب الفرد كتنظير وجودي فلسفي، وبجانب المجتمعات المستعمرة (بفتح الميم)كمنظر سياسي. وأكثر من ذلك كمشارك في المسيرات ضد الاستعمار شارك في مسيرات حركات السلام الفرنسية ضد حكومته زمان استعمارها الجزائر، وكان عضواً في محكمة الفيلسوف الانكليزي برتراند رسل (كانت محكمة انسانية وحسب، تدين التجاوز على حقوق الانسان. تدين وتشهِّر بالمستبدين وبالمستعمرين) وعندما زار فلسطين في السبعينات واطلع على مآسي العرب فيها أعلن أنه سيناصر قضية هذا الشعب المظلوم المقهور، كيف لا وهو على رأس دعاة الحرية في العالم؟ وماأن وطئت قدماه أرض فرنسا حتى راح يطلق التصريحات مناصراً اسرائيل ضد العرب.

وإن سألتني السبب أجبتك هذا هو الوجودي في تقلبه وتناقضه، والتناقض -وإن لم نفصل الكلام فيه- واحد من أبرز مبادىء الوجودية، ألم تره حتى في الوجودية المؤمنة ماثلاً في مؤسس الوجودية كيركجورد بصراع

نفسي لايستكين بين العقل والقلب، والشك والقلق والايمان والهم والحب والشوق الى الأعالي؟

لانريد أن نبعد في حديث السياسة، لكن الكلام في هذا المبدأ الوجودي (الفرد والمجتمع) لايصح بدونها، والفرد والمجتمع مهماز وجودية سارتر.

استمدت الستالينية من شعار «ديكتاتورية البروليتاريا» غطاء لسحق الفرد، من هنا انطلق سارتر في هجومه على التطبيق الستاليني بمقالاته ومسرحياته اللاذعة، فقد وجدها تصادر حرية الفرد وجهده لصالح المجتمع حسب زعمها، فيما لم تكن تخدم غير مصالح «الشريحة القسرية» التي اضطهدت وقمعت واستغلت الفرد والمجتمع معاً (يسميها سارتر الشريحة المستحيلة).

أجل، من هنا نفذ سارتر والوجوديون الى الطعن بالماركسية عموماً هذه المرة لا بالستالينية وحسب، ولابد من التذكير بأن حقبة ستالين هي ذاتها الحقبة التي انتشرت فيها وجودية سارتر، مما كان يجعل الخصومة بين السارتريين والماركسيين يوماً بيوم، مقالاً بمقال، بذاءة ببذاءة.

في ذلك الجو من التنظير والتطبيق (والكتابات الأدبية الرفيعة) وجد الفرد نفسه ضائعاً مُضيعاً بلاهوية فردية روحية أو دينية أو أخلاقية أو قومية، لم يبق له مايشرئب اليه، ولامايعطيه بعده الانساني، لم يبق له غير الانتماء الأجوف لمجتمع مضغوط محاصر، صودرت منه كرامته وجهده (الستالينية) ولم يقدم له غير بديل مزيف.. عملة مزيفة اسمها «حرية بلاحدود». لقد راقب الوجوديون مأساة ضياع الانسان الفرد واستلابه على يد الستالينية، كما راقبوها على أيدي الأنظمة الرأسمالية، فدفعهم ذلك الى الأخذ بيد الفرد وادانة المجتمع- ومثل هذا التعارض لايكون إلا خطأً أو نكاية- لكنهم أحالوه الى استلاب أشنع، فصار «الحب نزاعاً» والتعامل صراعاً، والقلق والشك والتهتّك شراعاً.

- أجل، لم تغر سارتر مزاعم الستالينية بأنها تخدم الفرد عن طريق صهره في المجتمع، وهو الذي رآها تمسخ الفرد والمجتمع معاً، فرفض الذات الاجتماعية لكونها حجة الشريحة المستحيلة، وتبني الذات الفردية محرضاً الانسان على ممارسة حريته بالشكل الذي يرتضيه، حتى كادت تكون دعوته فلسفة العالم في تلك الحقبة تبعاً لظروف القهر السائدة آنذاك، ولكن هيهات! لقد ميع دعوته عندما قابل القسر الواقع على الفرد بحرية فردية غير محددة، نسميها حتمية نفسية، وهي قسر نفسي يقع للمرء من دافعية وظائفه النفسية الدنيا.

-أرادت الوجودية أن تثأر لحرية الفرد وكرامته ففتحت له الأبواب على مصاريعها، لأن الستالينية أغلقت تلك الأبواب بستار حديدي داخلاً وخارجاً. واذا كانت الماركسية، ممثلة بالتطبيق الستاليني حقبة سارتر، قد ادعت تحرير الانسان من الاستغلال بتحقيق الاشتراكية العلمية، فانما كانت تعني مطلق انسان لا الانسان الفرد، وكم تاجرت بهذا المفهوم المطلق الضبابي فلسفات وفلسفات، واذا كانت مصلحة هذا المطلق (المجتمع) تقتضي تجاوز مصلحة الفرد، بل واذا كان طحن الفرد تحت عجلات المركزية (الممثلة) للمجتمع مما تقتضيه المصلحة العامة، فان ذلك لايهم، وهو مشروع ومُبرَّر ثوريا.

من هنا، من المركزية الستالينية انطلق سارتر ومعه جميع الكتاب الوجوديين يدافعون عن حرية الانسان وكرامته.. الانسان الفرد بالمقام الأول.

اذن. وضمن ذلك الجو الستاليني (مقالة سارتر الشهيرة شبح ستالين) المشحون بالثورة وشعاراتها اللاهبة ماكان بمقدور الفرد إلا أن يتنازل عن حريته واستقلاله الذاتي مُجبَراً وجوده لملكية المجتمع، مع أن الجهة التي مارست استلابه لم تكن المجتمع، بل كانت الشريحة أو الشرائح المستحيلة. وعندئذ راحت الوجودية تطرح ذاتها على المجتمعات البشرية بأي ثوب

تراه، طالما أنها تدافع عن الفرد. عن حريته وأهليته الخاصة التي عليه، ومن حقه، أن يشكلها كما يهوى، محققاً بذلك ماهويته الخاصة، حتى وإن كانت على غير معيار أرضي أو سماوي، ديني أو اجتماعي، منفلتة من سلم القيم الروحية والأخلاقية، غير خاضعة لأي نظام.

إنها العبقرية الفرنسية في تنظيرها لسلوك الانسان المعاصر، وقد وجدت لها مرتعاً خصباً في الطبع الأوربي، كما امتدت الى مساحات واسعة في العالم الثالث المقلّد.

٥- رفض النظام

مر معك أن الوجودية ترفض الانضواء تحت أي نظام، حتى أن مؤسسها كيركجورد كان يعترض على وصف طريقته بالمذهب (لأن المذهب المنظم يعد بكل شيء ولايفي بشيء، ولأن المذهب مغلق، بينما الوجود انفتاح» على أن هذا الانفتاح الذي هو الحرية ماكان يعني عند الوجودية المؤمنة الحرية بلا حدود من خلق أو دين أو مقياس أرضي أو سماوي. إنه هنا تمرد على سلطان «الكبار من القساوسة والرهبان» الذين كانوا يستعبدون الرعاع. أما عند الوجودية الملحدة فكان يعني الحرية بلاحدود، من هنا رفضت النظام وتبرأت منه. كل منهما رفضته على معناها ومنحاها. فالنظام يقيد الحرية ويعيق الابداع، وهذا ينفي الوجود الحقيقي للفرد، ويحيله الى وجود زائف بدلاً من الوجود « الفذ الديناميكي الفاعل المتجاوز لأحواله الراهنة» وماقامت الوجودية بجميع طوائفها إلا لتحارب استلاب الفرد.

ولما كان القلق الوجودي باعثاً على التقلب والتراجع عن المواقف. والانتقال من حال الى حال، فقد رأينا الوجودية لاتقيم للنظام وزناً، ففي النظام التزام نحو الكون والآخر، وهذا مالاتريده الوجودية، وفي الالتزام جبر وتحديد وتقيد، وهذا في مقدمة مبدأ الرفض الوجودي.

٦- الرفض

الوجودي انسان- ان ظل انساناً- طلق جميع موروثاته من خلق ودين

وتربية وضمير، «فما الضمير والأخلاق والتقاليد إلا ستار صفيق يحجب عنه حقيقة الوجود» وهو من أجل ذلك لايبخل على المؤمنين والفضلاء الذين يأخذون بالدين والضمير بأشنع الأوصاف (سارتر على الخصوص) ومثلما يصفهم بالأصنام لإيمانهم بالله ولإقرارهم بالأسس الروحية والقيم الأخلاقية يصفهم أيضاً بالجبناء، لأنهم لايجرؤون على الرفض، فحتى يكون المرء وجودياً «فذاً ديناميكياً» يجب أن يكون جريئاً في رفض ماضيه وتراثه جملة، وأن يعلن على الملأ براءته من جذوره، لبظل بعد ذلك (جذعاً) يابساً، وفي مقدمة ما على الوجودي رفضه «الميتافيزيق» هذا الذي يسميه سارتر «جنوناً» لأن ذروته الايمان بوجود الله.

لانريد أن نبتعد أكثر في هذه المسألة وقد امتنعنا في مكان سابق عن تقديم الشواهد على إباحيتهم وإلحادهم السفيه، ونكتفي بشاهدين عن بعد:

«لقد نصب سارتر نفسه عَلَماً للغشاشين سواء أكان ذلك برواياته الطافحة بالقمامات، الزاخرة بالفجور، أم بتدريبه قطيع الغشاشين في مقاهي باريس، فحيثما صادفت في حي (سان جرمان) ومقهى (FLORE) ومقهى (Deux-Mugets) متهتكاً خليعاً، أو امرأة هلوكا، أو قذرا غلّفته أطماره، وغدا شعره ملعبا للقمل، فاعلم أنه أو أنها من أتباع سارتر» (٢٥).

تلك هي مدارس الرفض التي «لاتستهدي في سلوكها بأية علامة في الأرض أو في السماء» فتقطع الأواصر بينها وبين قيم الدين والمجتمع. يقول (تروافونتين) «ألف سارتر معظم كتبه في المقاهي والمحال، ماذا يمكن أن يكون انسان لم يبلغ الأربعين.. يتردد على المقهى، بدون بيت. بدون أسرة، بدون أصدقاء، والحب يفعله مع من يصادف من النساء» (٢٦).

يدرك القارىء أن فونتين لايقصد «المقهى» بحد ذاته، فلاضير في ارتياده حتى ولو جعله (الفيلسوف) أو الأديب أو الشاعر مسكناً له. إنه يقصد حالة الفصام بين الوجودي ومجتمعه، ومثل هذا الرفض للعلاقات الاجتماعية السوية لايحيل الوجودي لغير التهتك.

ولعل المثقفين القدامى يذكرون (صرعة) أو بدعة ارتياد المقاهي من قبل مدارس الرفض الوجودية في بعض الديار العربية التي سادت في الخمسينات والستينات تقليداً واتباعاً لمدرسة سارتر، ونحمد الله على أنهم لم يقلدوها بغير ذلك. أعني لم يقلدوها بالتهتك. ولابرفض العلاقات الأسرية. قلدوها برفض التراث. وقلدها بعضهم برفض القيم الدينية.

ويدرك القارىء أننا لانعيب على الناس زيارة المقاهي بل ندين التبعية بعامة لما نراه فيها من دونية. فما بالكم اذا كانت تبعية لمدرسة أو فلسفة متفسخة؟

وباختصار مكثف نقول: إن الرفض الوجودي تمحور على جميع الأسس الروحية، والقيم الأخلاقية - والعادات والتقاليد والقواعد السلوكية والعلاقات الأسرية، كما تمحور على رفض التراث. وهو يعني باالدرجة الأولى عند الوجودية الملحدة رفض الاعتقاد بوجود إله خالق، وقد عبر بعضهم عن هذا الرفض بألفاظ بذيئة جداً، وهي ماأحجمنا عن ذكرها.

٧- السأم

وهو التشاؤم أيضاً. وقد صنفوا شوبنهور وجودياً لتشاؤمه، مثلما صنفوا البيركامي للسبب ذاته، وماكان يرضى بتسميته وجودياً، والشائع لدى المثقفين أن كامي كاتب وجودي، بل ويجعلونه مساوياً لسارتر في مكانته وشهرته الوجودية. يقول فولكييه:

«لابد من الاشارة الى كاتبين يصنفهما تشاؤمهما القاتم في صف الوجوديين على الرغم من أنهما يرفضان هذا الاسم، وهما البيركامو وجورج باتاي» (٢٧).

إنها سطوة سارتر. لقد غلب صوته حتى على صوت صاحب القضية (لعلها معلومة جديدة على المثقفين). وماهذا السأم إلا عقوبة في الدنيا- عقوبة اضافية مستعجلة كعقوبة القلق، والسأم ينشأ من نظرتهم الى العلاقات الاجتماعية: فاذا لم تكن للآخر قيمة في المجتمع سوى في أن

أحوله الى أداة أو وسيلة استغلها في تحقيق غاياتي ومشاريعي، واذا كانت علاقة الآخر بالآخر تقوم على الشك والريبة والكذب والخوف وسوء النية والغش. واذا كانت المحصلة بعد ذلك صراعاً ونزاعاً واستعباداً وكراهية وانعدام ثقة وفقدان الأمان والطمأنينة (جميعها من كتاب الوجود والعدم وأكثرها عناوين فيه).

اذا كانت هذه نظرة الانسان للآخر. والآخر هو المجتمع، فكيف تكون حال الناس بعضهم مع بعض؟ لابد من أن تكون- وبالمواقف المتبادلة- حال السأم والتشاؤم والتقزز والاشمئزاز والغثيان.

وهذه أيضاً ألفاظ مستخدمة كلها عند الوجوديين، استخدموها وأفرطوا وفرّطوا بحقهم وحق البشر لايردعهم رادع من دين، أو وازع من خلق كريم، وفطرة سليمة وشعور بمسؤولية تجاه أجيال تتوهم عبقريتهم، فتأخذ باغراءاتهم ومغرزاتهم السمية زماناً طويلاً.

رابعاً- عوامل اختمار الوجودية

بدأت الوجودية فلسفة انسانية، تحفز الفرد على أن يكون «فذاً ارادياً متحمساً ديناميكياً مُنشئاً ذاته متخطياً وجوده بصورة حرة مستمرة» ولايعترض على مثل هذه الدعوة غير حاكم يمسخ مجتمعه، ولم تكن الوجودية لتبرح بالانسان عن دائرة الايمان بالله، حتى في الأزمنة الوثنية كان الفلاسفة العظام يستهدون الى وجود إله واحد، فماكانوا يأخذون بتعدد الآلهة، وماكان يعجبهم الجزار (يهوه) إله الفريسيين (كان كيركجورد يعتبر سقراط أول الوجوديين وأعظمهم)، وماكانت الوجودية لتصور المجتمع والعلاقات الاجتماعية بتلك الصور الشنيعة التي صوره بها سارتر وتلامذته ومريدوه. فلماذا انتهت الى ماانتهت اليه من فساد والحاد؟ طُمس على الوجودية المؤمنة حتى باتت رجعية وتخلفا. وظلت الوجودية الملحدة قاتلة بوجهها الكالح المالح في الفكر والشعر والأدب والفن والتقاليد وطقوس الحياة اليومية، حتى صار الاشتغال بها تقدماً وتمرداً وحرية. فباسم هذه

الحرية والثورية يُجترأ على الذات الالهية، وعلى التراث غثّه وسمينه. وعلى الأخلاق العامة، ونزعم بعد كل ذلك أننا الأمثل. أتكون الوجودية قد طعمت بخميرة متفسخة؟

ذكرنا من عناصر تلك الخميرة ارتكاسات الحرب وقد صادفت الاستعداد في الطبع الأوربي، على أن الستالينية كانت العنصر الأبرز، ومن سوء حظ الفكر وطالع الفلسفة أن يوجد ستالين وسارتر في حقبة زمنية واحدة، فلقد حرّف ستالين الماركسية اللينينية واستغلها في سحق آدمية الانسان فرداً ومجتمعاً، ثم تمادى في ذلك وتوسع الى مجتمعات أخرى خلال وبعد الحرب العالمية الثانية. ولما كانت الوجودية تأخذ بجانب الفرد، فان ذلك النظام والأنظمة المماثلة شكلت جميعها مناخاً مواتياً لاختمار الوجودية الملحدة، وفي رأينا أن سارتر لم يبالغ في تبني الفردية ونبذ المجتمعية إلا بسبب الستالينية، فلقد حفزته الممارسات الفجة القمعية الاستلابية التي انتهجتها ونهّجتها على نشر مبادئه في الحرية والكرامة وخلق الوجود الفردي الحقيقي وعلى التجاوز في دعوته، لأن انسان تلك المجتمعات المقهورة والمجتمعات المطلعة على أحوالها كان جاهزاً لتقبل الأفكار الوجودية. فالستالينية تشيّء الفرد وتقزّمه، والوجودية- من ظاهرها- تضعه في أعلى مراتب الوجود. من هنا كانت مسرحيات سارتر مأكولة مهضومة ولو بأسلوبها المقزع الذي ينفر من الماركسية اللينينية المطبقة أيما تنفير، بالرغم مما كان في خلفية تلك المسرحيات والكتب التنظيرية من سموم التردي الروحي والسقوط الأخلاقي. وقد ظلت الحرب مستعرة بين سارتر والأنظمة الشيوعية طوال حياته. وازداد أوارها بعد ثورة المجر سنة ١٩٥٦ حتى لكأن الماركسية أو الشيوعية كانت عامل تنشيط مستمر للوجودية لاعامل اختمار وحسب.

الشريحة المستحيلة (هذا العنوان من مقال سارتر شبح ستالين)

لم تكن الشيوعية عامل ابتداءٍ في تبني الوجودية للفرد، بل كانت

عامل المبالغة فيه الى حد اعتبار المجتمع نقيضاً للفرد. ففي كل عصر كان ثمة طبقة مسيطرة باسم المجتمع، تقهر الفرد وتستهتر بقيمه وكرامته وحريته وتستغل جهده، من عصر العبودية الى عصر الاقطاع ثم الرأسمالية والبورجوازية، وهذه جميعاً مهدت السبل وهيأت المناخات المواتية لتنافي الأفكار والمبادىء الوجودية. حتى رأينا امتدادها الواضح عند كيركجورد حيث كانت الطبقة المسيطرة هي طبقة الكهان المتحالفين مع الحكام، فالظلم والقسر والاستبداد والاستغلال ممارسات ممقوتة واقعة على الانسان مذ وجد على الأرض. وبالتالي فان الستالينية لم تنفرد بتحريك وجدان الفلاسفة والكتاب الوجوديين من أجل الدفاع عن الانسان، بل إن الماركسية اللينينية أخذت الدور نفسه في الدفاع عن الفرد والمجتمع، لكن هذا قبل تحريفها في التطبيق الستاليني، فالوجودية والماركسية حاربتا البورجوازية دفاعاً عن الانسان، الوجودية عن الفرد والماركسية عن الفرد مكبّلاً بالمجتمع. وكانت هذه الأخيرة ستؤول لصالح الفرد لولا تحريفها.

ومثلما كان للماركسية من يحرفها على صعيد التطبيق فان الوجودية- الانسانية أصلاً- محنت بمن يحرفها على صعيد التنظير والسلوك معاً، ولأن الماركسية المحرفة- النمط الستاليني المعمم على عدة قوميات- كانت أنظمة حكم قائمة تحت شعار ديكتاتورية البروليتاريا، فان أخطاءها بحق الانسان كانت أبرز وأوضح، لاسيما وأن الأنظمة الغربية تقف لها بالمرصاد، هذا كله شكّل المناخ المناسب لفلاسفة المقاهي الوجوديين ورواد نوادي العراة والحي اللاتيني وسان جرمان كي يكتبوا عن «الشيوعية» مايريدون تحت شعار الدفاع عن الانسان.

صحيح أن الماركسية نظّرت لديكتاتورية الطبقة العاملة، وأن لينين طرح ونفذ مبدأ المركزية الديمقراطية، والأمر يعني في الحالين مصادرة الحريات الفردية لصالح الثورة الناشئة، لكن أياً من الشعارين لم يُطرح على أنه دائم، بل طرح على أنه انتقالي فسيطرة البروليتاريا تخف تدريجياً

باعتبارها مفتوحة على فئات الشعب الأخرى انتقالاً الى حكم كل الشعب.

أما الشعار الثاني (المركزية) فلايمارس أصلاً- وفق لينين واضع الشعار- إلا اذا تعرضت الثورة لخطر داخلي، كالانقسام داخل الشريحة- الحزب، أو خارجي مثل الذي تعرضت له الثورة الروسية غب قيامها (١٩١٧) أو اذا حدث آخر المستحيلات لمثلها وهو قيام «ثورة رجعية مضادة» في مثل تلك الظروف وحسب كان الأفراد مستعدين للتنازل عن حريتهم وعن حقهم في «الديمقراطية المركزية». لكن ماحصل هو أن الشريحة المستحيلة (الستالينية) استمرأت أن تكون الحاكمة المطلقة في كل شيء فتحولت الى عدوة للشعب لكونها عدوة لحريته وسعادته، والشعب مع ستالين أضعف من أن يجهر بفاقته وامتهانه واستلابه.

ومما يعود الى الذاكرة عبرة وحكمة أن الوجودية تنبأت بسقوط «الشيوعية» بعد أن اعتبرتها عدوة الحرية والانسان، وأن الماركسية تنبأت بزوال الرأسمالية والبورجوازية (تحفر قبرها بيديها) لأنها عدوة الحرية والانسان. وأن كلا منهما تاجرت به وحاولت ابعاده عن الفطرة السليمة، عندما مسخته وشوهت فيه قيمه الروحية والأخلاقية. فالأخلاق. والشعور القومي والديني سلوك بورجوازي عند الستالينية. أما عند الوجودية فمسائل الميتافيزيق، وأعلاها الدين، فجنون بجنون. والأخلاق متروكة للغرائز والنزوات حتى أسفلها. ومعلوم أن هذه وتلك تنفي الحرية. وتنفي الوجود الحقيقي للانسان.

ويذكر فولكييه عاملاً آخر في نشأة الوجودية السوداوية عند هيدجر وسارتر هو عامل «الذاتية» «فهذه الروح المتشائمة تُردُّ الى حالة ألمانيا عند صياغة هيدجر لفلسفته وذلك في عهد هزيمتها سنة ١٩١٨» (٢٨) ويعرض مثل ذلك بخصوص سارتر وهزيمتها فرنسا في الحرب العالمية الثانية.

ويعقب «إن أمثال هؤلاء يستطيعون أن يروا ماوراء سطحية الحياة اليومية، وأن يلمسوا غرابة مصير الانسان الذي ألقي به في العالم دون سبب وأعد للموت».

إذن هي الذاتية المفرطة، وقبلها: قلقُ الوجودي عندما يختار أفعاله بغير دليل يرشده الى الخطأ والصواب. وليس عند فولكييه- في كتابه الذي نأخذ عنه- غير هذين السببين لاختمار الوجودية. والواقع أنه لاشيء يبرر للمفكر وقوعه في مطب الذاتية عندما ينظر في أية مسألة. فمابالكم اذا كان ينظر للحياة الانسانية فكراً ومعتقداً وسلوكاً؟

فماالذي ختم على بصر وبصيرة كل من هيدجر وسارتر وأمثالهما من الوجوديين الملحدين ومن يندرج في عائلتهم؟ ماالذي جعلهم لايرون أن في العالم حباً وخيراً وضياء مثلما أن فيه كرهاً وشراً وظلاماً؟ ماالذي جعلهم يصدرون في وجوديتهم العدوانية عن نظرة ذاتية ويلقون على البشر ظلالهم النفسية السوداء؟

إنه الإلحاد، فالملحد فاقد الطمأنينة في دنياه التي لايرى غيرها، من هنا كان الوجودي الملحد على الخصوص قلقاً سئماً شكّاكاً متناقضاً رافضاً، يتوجس خيفة من الآخرين الذين (هم المثواة والجحيم).

المراجع حسب الورود

١) بول فولكييه «هذه هي الوجودية» ترجمة محمد عيتاني ١٩٥٣ ص٧٩

٢) م. س ص ٨١.

٣) السابق

٤) روجيه غارودي «الوجودية فلسفة الاستعمار» ترجمة محمد عيتاني ص٢٢

٥) بول فولكييه -م. س ص٨١

٦) بول فولكييه -م. س ص٦٥

٧) بول فولكييه -م. س ص٩٧

٨) يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» الطبعة الرابعة ص٤٥٧

٩) السابق

١٠) بول فولكييه م. س ص٨٣

١١) بول فولكييه -م.س ص٥٩
١٢) بول فولكييه -م.س ص٩٩
١٣) سارتر «الوجود والعدم» ترجمة عبد الرحمن بدوي- الطبعة الأولى ص٦١٣
١٤) = = ص٥٢٥
١٥) = = ص٥٨٧
١٦) = = ص٥٨٨
١٧) السابق
١٨) م.س ص٥٩١
١٩) السابق
٢٠) بوفولكييه م.س ص١٠١
٢١) بول فولكييه -م.س ص١٠٢
٢٢) يوسف كرم م.س ص٤٥٦
٢٣) بول فولكييه -م.س ص٦٩
٢٤) السابق
٢٥) بولس سلامة «الصراع في الوجود» الطبعة الأولى ص٣٢٥
٢٦) جورج طرابيشي «سارتر والماركسية» الطبعة الأولى ص٢١
٢٧) بول فولكييه -م.س ص٧٤
٢٨) بول فولكييه -م.س ص ٧٢

أصل القيمة الأخلاقية عند الجاحظ

عزت السيد أحمد

اشتهر (أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - ١٦٠/٢٥٥ هـ) بروحه الفكهة وميله إلى الدعابة، وأكثر ما اشتهر به تندره بأخلاق البخلاء خصوصاً وبسلوكات معاصريه على العموم. إلى جانب حسه النقدي وجليل أدبه وبلاغته حتى نعت بأنه كبير أدباء العرب غير منازع، ولقد أسهم (أبو عثمان)

عزت السيد أحمد: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية، له عدد من المؤلفات منها: «بديع الكسم فيلسوفاً»، «كيف ستواجه أمريكا العالم» ومؤلفات أخرى.

في مختلف القضايا الأدبية والفكرية والعلمية، شأنه في ذلك شأن جلّ علماء عصره. والمشكلة الأخلاقية واحدة من المباحث الكثيرة التي اهتم بها مفكرنا وعني بمعالجتها.

تختلف اتجاهات تحديد طبيعة مصدر القيم الأخلاقية تبعاً للزمان والمكان والعقائدية التي ينتمي إليها الباحث أو المفكر، ولعلها ترتبط أيضاً بتجربته الشخصية والنفسية وقدرته على التحليل والربط والتركيب، ولذلك نجدنا أمام كثير من الأفكار المتباينة والمختلفة التي قد لانستطيع حصرها ضمن أطر واضحة أو اتجاهات محددة. فإن قلنا هناك الاتجاه الالهي الذي يرى أنّ الله هو مصدر القيم الأخلاقية، وهناك الاتجاه الاجتماعي الذي يجعل المجتمع مصدراً لها، وقلنا هناك الاتجاه النفسي والاقتصادي والتاريخي وغيرها . . . . لوجدنا مذاهب تربط بين أكثر من اتجاه، ولقينا نقاداً يقولون بتعذر الفصل بينها، وصادفنا ظواهر تخرج عن هذا وتندُّ عن ذاك. . . . إننا إذن أمام مشكلة غير يسيرة، فكيف عالجها صاحب البيان والتبيين، وأين وقف منها؟

مصدر القيمة الأخلاقية

ينفي (أبو عثمان) أن تكون القيمة الأخلاقية ذاتيةً أو شخصية المنشأ، لأنّ هذا الاعتبار لايقيم فرقاً بين الإنسان والحيوان، ويقود إلى احتقار الأخلاق بدايةً. ويوصل في منتهاه إلى ارتكاب الفواحش والآثام والحرام دون الخوف من عقاب لأن الوازع الشخصي والرادع غير موجودين، وهذا ما جاء في ردّه على أحد الدهريين بقوله: «لاينبغي لهذا الدهري أن يعرض لكتابنا هذا وإن دلَّ على خلاف مذهبه، ودعا إلى خلاف اعتقاده، لأنّ الدهري ليس يرى أنّ في الأرض ديناً أو نحلةً أو شريعة أو ملّةً، ولا يرى للحلال حرمة ولايعرفه، ولاللحرام نهاية ولا يعرفه، ولايتوقع العقاب على الإساءة، ولا يترجى الثواب على الإحسان، وإنما الصواب عنده والحق في حكمه، أنّه والبهيمة سيّان، وأنّه والسبع سيّان، ليس القبيح عنده إلا ما

خالف هواه، وأن مدار الأمر على الإخفاق والدَّرك، وعلى اللذة والألم، وإنما الصواب فيما نال من المنفعة، وإنْ قَتَلَ ألف إنسان صالح لمنالة درهم رديء»(١).

لقد أدرك صاحب حجج النبوة أنَّ ربط القيم الأخلاقية بالإنسان، الفرد على الأقل، كما فعل المغالطون قديماً، والنفعيون والوضعيون وكثيرٌ من الوجوديين حالياً، سيؤدي بالضرورة إلى القضاء على الأخلاق، وربما القضاء على البشر. لأنّ ضوابط السلوك ستكون ذاتية محضة لايوجد أي تضامن لتوجيهها نحو الأفضل أو نحو الخير بالمعنى الأخلاقي.

ولذلك راح يبحث عن مصدر آخر للقيم الأخلاقية، ولعله تساءل في قرارة نفسه عما إذا كان حكم ما مضى مقتصراً على الملاحدة والدهريين أم يندرج المؤمنون تحته أيضاً، حتى اضطر إلى البحث في طبائع الناس وشهواتهم، ووجد أنَّ الناس مجبولون على الشهوات والطبائع القابلة للتقلب من حال إلى حال، بل إنها أميل إلى الانقلاب نحو ما يهلك ويفسد، بغض النظر عن التفاوت في الفروقات الفردية والجمعية؛ الفردية كالإيمان والكفران، والنفسية وغير ذلك، والجمعية كالعوام والخواص وما إليها. ولذلك أصبح من المتعذر أيضاً فيما يرى (الجاحظ) أن ننسب نشأة القيم الأخلاقية إلى البشر بالاطلاق؛ فرادى وجماعات. فلم يبق أمامنا إلا الله عزَّ وجل مصدراً للقيم الأخلاقية، فيقول: «إنا لما رأينا طبائع الناس وشهواتهم من شأنها التقلب إلى هلكتهم وفساد دينهم وذهاب دنياهم وإن كانت العامة أسرع إلى ذلك من الخاصة، فلا تنفك طبائعهم من حملهم على ما يرد بهم ما لم يردوا بالقمع الشديد في العاجل و من القصاص من العادل، ثم التنكيل في العقوبة على شر الخيانة، وإسقاط القدر، وإزالة العدل مع الأسماء القبيحة والألقاب الهجينة، ثمَّ بالإخافة الشديدة والحبس

١- الجاحظ: الحيوان - تحقيق عبد السلام محمد هارون - دار الجيل - بيروت/ دار الفكر - دمشق - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م - ج٧- ص١٣.

الطويل والتغريب عن الوطن، ثم الوعد بنار الأبد مع فوات الجنة، وإنما وضع الله تعالى هذه الخصال لتكون لقوة العقل مادة، ولتعديل الطبائع معونة، لأن العبد إذا فضلت قوى طبائعه وشهواته على عقله ورأيه ألفي بصيراً بالرشد غير قادر عليه. فإذا احتوشته المخاوف كانت مواد لزواجر عقله وأوامر رأيه، فإذا لم يكن في حوادث الطبائع ودواعي الشهوات وحب العاجل فضل على زواجر العقل وأوامر الغي، كان العبد ممنعاً في الغيّ والنساء والمكاثرة، والعجب والخيلاء وأنواع هذه إذا قويت دواعيها لأهلها واشتدت جواذبها لصاحبها، ثم لم يعلم أنّ فوقه ناقماً عليه، وأن له منتقماً لنفسه من نفسه، أو مقتضياً منه لغيره، كان ميله وذهابه مع جواذب الطبيعة ودواعي الشهوة طبعاً لايمتنع معه وواجباً لايستطيع غيره»(٢).

يبدو من هذا النص أن (الجاحظ) قد حلّ مشكلةً مركبة قد تثار حولها التساؤلات أو الاعتراضات، وذلك عندما أبان أنّ الطبائع قابلة للتعديل وليست ثابتة جامدة، ولا معدّةً وفقاً أو عكساً لأوامر الله ونواهيه، وهي مايمثل عندمفكرنا القيم أو المثل الأخلاقية الايجابية والسلبية، ليخرج بذلك من دائرة التسيير والتخيير المتفاصلتين ليكون الإنسان، كما أكد (أبو عثمان) في موضع آخر «مسخراً» لأمر ومخيراً في آخر - ويعقب قائلاً: ولولا الأمر والنهي لجاز التسخير في دقيق الأمور وجليلها، وخفيها وظاهرها، لأن بني الإنسان إنما سخروا العائدة عليهم، ولم يسخروا للمعصية كما لم يسخروا للمفسدة، وقد تستوي الأسباب في مواضع وتتفاوت في مواضع، كلّ ذلك ليجمع الله تعالى مصالح الدنيا ومراشد الدين»(٣).

ولكن، وعلى الرغم مما مضى، لابدّ أن يتساءل البعض هنا: طالما أنّ الله عزّ وجل - كما يقول (الجاحظ) - يريد أن يجمع للإنسان مصالح الدنيا

٢- الجاحظ: استحقاق الإمامة «آثار الجاحظ» تحقيق عمر أبو النصر - مطبعة النحوي - بيروت- ١٩٦٩- ص١٥٤- ١٥٥.

ومراشد الدين، فلم لم يجعل الطبائع موافقة لأوامره ونواهيه، بحيث لايفعل الإنسان إلا ما أمره الله به، ويجتنب كلَّ ما نهاه عنه، فتسود ضروب الخير وتنتفي أشكال الشر؟

إضافة إلى ما تقدم أجاب صاحب الدلائل والاعتبار إجابة رائعة بارعة تنفرع إلى شفعين متباينين، لا يخلو كلاهما من الطرافة والجدَّة والأهمية، نحى في أولهما منحىً فلسفياً في تحديد نسغ جوهر الفعل الأخلاقي ونسيج مادته، واستقل في الثاني بوجهة نظر غريبة في ظاهرها، تدعو إلى وقفة تأمل وتفكير. وإن كانت عين الصواب في رأينا، و يمكننا على العموم أن نجمل الحديث عن ذلك تحت العنوانين التاليين: الخلق بين السجية والروية، وضرورة الشر. ولكن لابد من الإشارة قبل أن نلج إليهما إلى مسألة مهمة أثارها (أبو عثمان) في سياق النص السابق والتي تمس الفعل الأخلاقي من حيث الأمر والنهي. يبدو لصاحب المحاسن والأضداد أن النهي عن الإتيان بطائفة من الأفعال ليس مرتبطاً بالإساءة إلى الآخرين والتعدي على حقوقهم وحسب وإنما يتعدى ذلك إلى اعتداء المرء على نفسه وإساءته إليها، بمعنى أن الذي ينتهك النواهي والمحرمات الأخلاقية إنما يعتدي على نفسه بالدرجة الأولى، ولذلك فإن المحاسبة أو العقاب إنما تكون للاعتداء على النفس أو على الآخرين أوعلى كليهما معاً. وهذا ما يبدو في قوله: «ومن لم يعلم... أن له منتقماً لنفسه من نفسه، أو مقتضياً منه لغيره...» والحق وإن كانت هذه الفكرة مستمدة من روح التعاليم الإسلامية المؤكدة على أن الروح أو النفس لله وليس للإنسان أن يعتدي عليها، وانطلاقاً من هذه الفكرة كان تحريم الانتحار والتشديد على هذا التحريم، إلا أننا لانستطيع إلا أن نعدَّها مأثرة عظيمة للجاحظ لاينبغي أن تجحد.

الخُلُق بين السجيَّة والرويَّة:

لاأعتقد أن ثمة اختلافاً في أن الفعل ذا الصورة الأخلاقية لايمكن أن ينعت بأنه خُلُقٌ ما لم ينبثق من النفس على نحو تلقائي غير متكلف، ليس

بالمعنى الذي ذهب إليه (ليفي بريل) في تحديد الأخلاق بمطابقة السلوك للواجب[٤] وإنما بالمعنى الذي أطره (الإمام الغزالي) بقوله: «الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويَّة . . . وإنما اشترطنا أن تصدر الأفعال بسهولة من غير رويَّة لأن من تكلف بذل المال أو السكوت عند الغضب بجهد ورويّة لا يقال خلقه السخاء والحلم»[٥].

ولذلك ذهب (لالاند) في مفهومه الثاني للأخلاق بوصفها السلوك الواقعي للناس إلى إمكان وسمها بعلم وصف السجايا أو الطبائع[٦] وبمعنى مشابه تقريباً عرَّف (فولكييه) الأخلاق بأنها منظومة قواعد السلوك التي ينبغي على المرء اتباعها ليحيا وفق طبيعته[٧].

أما (الجاحظ) الذي سبق جميع هؤلاء زمانياً فقد سبقهم فكرياً أيضاً بوضعه هذا الحدَّ للخلق فقال بإيجاز بديع: «متى أعدت النفس عذراً، كانت إلى القبيح أسرع»[٨] وغني عن البيان ما في هذا القول من دلالة واضحة على ما سبق، ذلك أنه يرتكز على «الفكرة الجوهرية التي يقوم عليها الفعل الأخلاقي ويصدر عنها، وهي الرسوخ في النفس والتلقائية، و أعني بذلك الوجدان والنية، إذ الفعل الأخلاقي العرضي ليس موجباً لوصف فاعله بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي، كما أن إطالة التفكير وتكلف الجهد لدفع الذات إلى الفعل الأخلاقي ليس كافياً لاعتبار صاحب الفعل متخلقاً به»[٩].

٤- L. Bruhl: La Maral et la Science des Moeurs. Paris. "moral".

٥- الغزالي: إحياء علوم الدين- دار المعرفة للطباعة والنشر- بيروت- د.ت- ج٣- ص٥٣ .

٦- A.Lalande: Vocabulaire Techique et Ide la philosophie. 8 ème ed, Paris. 1960. "marale"

٧- P. Folquiè: Traite Elèmantaire de philosophie. Paris. Vol.2, P.343.

٨- الجاحظ : التربيع والتدوير- تحقيق فوزي عطوي- الشركة اللبنانية للكتاب- بيروت- د.ت- ص٥١ .

٩- عزت السيد أحمد: مقومات الأخلاق عند الغزالي- ضمن مجلة التراث العربي- اتحاد الكتاب العرب- دمشق- العدد ٥٢ دمشق- العدد ٥٢- ١٩٩٣- ص٢٦-٢٧ .

ولذلك يقف صاحب العثمانية مندهشاً أمام من يكون على طبع كيف يؤول إلى غيره، كأن يكون كريماً ويموت بخيلاً . . . ويقول: «ليس العجب من رجل في طباعه سببٌ يصل بينه وبين بعض الأمور يحركه في بعض الجهات، ولكن العجب ممن مات على أن يذكر بالجود، وأن يسخى، وهو «أبخل الخلق طبعاً، فتراه كلفاً باتخاذ الطيبات ومستهتراً بالتكثير منها، ثم هو أبداً مفتضحٌ وأبداً منتقص الطباع، ظاهر الخطأ، سيء الجزع عند مؤاكلة من كان هو الداعي له، والمرسل إليه، والعارف مقدار لقمه ونهاية أكله»[١٠]

هنا يمكن أن نعرض جواب صاحب حجج النبوة عن السؤال الآنف- المطروح قبل هذه الفقرة- فنقول: يلزم عما أسلفنا ضرورة وجود إمكانية الاختيار بين بديلين نقيضين لا رديفين لكلٍّ سلوك يندرج ضمن فئة الأفعال الأخلاقية، كيما تكون ثمة أفعالٌ تصدر عن تلقائية الطبع أو السجية- أو ما يمكن نعتها بالموافقة للبنية- يمكن وصفها بأنها أخلاقية أو غير أخلاقية فيثاب صاحب أو يعاقب» ولذلك- كما يقال (الجاحظ) وضع الله في الإنسان طبيعة الغضب وطبيعة الرضا والبخل والسخاء والجزع والصبر والرياء والكبر والتواضع والسخط والقناعة، فجعلها عروقاً، ولن تفي قوة غريزة العقل لجميع قوى طبائعه وشهواته حتى يقيم ما اعوج منها ويسكن ما تحرك دون النظر الطويل الذي يشدها، والبحث الشديد الذي يشحذها، والتجارب التي تحنكها والفوائد التي تزيد منها، ولن يكثر النظر حتى تكثر الخواطر، ولن تكثر الخواطر حتى تكثر الحوائج، ولن تبعد إلا لبعد الغاية وشدة الحاجة، ولو أن الناس تركوا وقواهم ولم يهاجموا بالحاجة على طلب مصلحتهم والتفكير في معاشهم وعواقب أمورهم، وألجئوا إلى قدر خواطرهم التي تولدها مباشرة حواسهم دون أن يسمعهم الله خواطر الأولين وآداب

١٠- الجاحظ: الحيوان- ج١- ص٢٠٢ - ٢٠٣.

السلف المتقدمين وكتب رب العالمين، لما أدركوا من العلم إلا اليسير، ولما ميزوا من الأمور إلا القليل»[١١].

وبهذا المعنى نجد أن الله عز وجل لم يخلق الإنسان ليلقي به في مهب رياح تناقض الطبائع والأوامر والنواهي، وإنما آتاه العقل «للتفكير في معاشه وعواقب أموره». «وأسمعه خواطر الأولين وآداب السلف» ليدرك بذاته أن عواقب الالتزام بأوامر الله ونواهيه خير، وأن مخالفتها شر، ولتغدو المعرفة بهذا المعنى خيراً بالمعنى السقراطي من حيث لا يرتكب إنسانٌ الاثم والشر إلا عن خطأ وجهل[١٢] أو كما يقول (الجاحظ): «والمعرفة كلها بصر، والجهل كله عمىً، والعمى كله شين ونقص، والاستبانة كلها خير وفضل»[١٣].

ضرورة الشرّ

هل الشرُّ ضروري الوجود حقاً؟ لعلنا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إنه لا تمرُّ حقبة من الدهر إلا ويُمرُّ شتم الشر ولعنه وتمني زواله على لسان كل أهل الحقبة حتى الشريرين منهم، فكيف يجرؤ (الجاحظ) على الجهر بمثل هذه الفكرة، فكرة أن الشر ضروري الوجود؟ «والشر المطلق- كما يقول الدكتور (عادل العوا) - ينحلُّ آخر المطاف، إلى زوال الضمائر وامحائها»[١٤] هذه الفكرة التي عبر عنها (جوته) ببراعة على لسان شيطانه (مفيستوفيلس) - مثال الشر - الذي عرّف الشر بالذات، الشر المطلق، بقوله: «إنني الروح الذي ينفي دائماً. ذلك أنه- كما يعقب الدكتور (العوا)- يتطلع إلى خسارة الضمائر جميعاً. بعد أن حُكم عليه أن يضل إلى الأبد، فالنهاية الأخيرة لفاعليته هي إبادة الكون الروحي ذاته»[١٥].

١١- الجاحظ: حجج النبوة «آثار الجاحظ» - ص ٢٤٩- ٢٥٠.
١٢- انظر تفصيل المفهوم السقراطي لدى: د. عادل العوا: المذاهب الأخلاقية- منشورات جامعة دمشق- ط٣- ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م- ج١- ص٤٤- ٤٥.
١٣- الجاحظ: الحيوان ج٢- ص٢٤٢.
١٤- د. عادل العوا: القيمة الأخلاقية- الشركة العربية للطباعة والنشر- دمشق- ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م- ص١٣٢.
١٥- م.س- ص١٣١.

الحق أن (الجاحظ) لم يرد هذا كله، فهو لم يدع إلى انتشار الشر كما لم يؤيده ولم يناصره، وإنما أثبت أن انتفاء الشر غير ممكن. ليس جواباً عن سؤالنا الآنف وحسب، و إنما لأسباب أخرى كثيرة يمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً: زعمت بعض الفرق ولاسيما المعطلة أن وجود الشر دليل على عدم وجود الله» فلو كان للعالم خلاّق رؤوف رحيم- كما يزعمون- فلم تحدث فيه مثل هذه الأمور المكروهة؟» ولكن (الجاحظ لم ترقه هذه الفكرة ولم يقتنع بها، وذهب إلى أن وجود الشر دليل على وجود الله وعلى حكمته «فلو خلا العالم من المكاره والشرور وغدت الحياة كلها صفاءً لايكدّره مكدر فإن الإنسان سيركبه الأشر[١٦] والعتو، والأشر والعتو يقودانه إلى فساد الدين والدنيا»[١٧].

ثانياً: ولكن ماذا لو اعترض هؤلاء المعطلة بأن الأفضل للإنسان أن يعيش من غير متاعب وشرور ولا مآسي ولا أخطار، وأن على الله كخلاق عليم حكيم أن يحرص على مصالح العباد فيُخلي حياتهم من المشكلات والأعمال والمتاعب... و يملؤها متعاً ولذائذ؟!

فطن (الجاحظ) لهذا الاعتراض وافترضه موجوداً وردَّ عليه بقوله: «اعرضوا على امرىءٍ صحيح الجسم والعقل أن يجلس منعماً ويكفى كل ما يحتاج إليه بلا سعي واستحقاق فانظروا هل تقبل نفسه ذلك؟ بل ستجدونه بالقليل عماينالُه بالسعي والحركة أشد سروراً واغتباطاً منه بالكثير مما يناله بلا استحقاق، وكذلك نعيم الآخرة إنما يكون لأهله بأن ينالوه بالسعي والاستحقاق»[١٨].

١٦- الأشر: المرح أو البطر، وقيل أشد البطر. وقال ابن فارس: الهمزة والشين والراء أصل واحد يدل على الحدة، ومن ذلك قولهم هو أشرٌ أي بطرٌ متسرع ذو حدة.

١٧- الجاحظ: الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير- المطبعة العلمية- حلب- ١٩٢٨م- ص٦٦.

١٨- الجاحظ: الدلائل والاعتبار- ص٦٩.

إن (الجاحظ) بهذا الرد يضعنا أمام مسألتين على غاية من الأهمية، أولهما أنه لا يجوز الاحتكام في القضايا الفكرية والمصيرية إلى ذوي العاهات الجسمية والعقلية والنفسية لأن أحكامهم ستكون عارية من الموضوعية منبجسة مما يعانونه من عقد نقص مختلفة، وثانيهما أن المرء لايستمرىء الثناء أو الثواب من غير جهد أو سبب، وبالتالي فإن محاربة الشر والفساد مدخل من مداخل الاستمتاع بالحياة، وكذلك فإن النعيم أو الترف ليسا موجبين للمتعة بحدٍّ ذاتهما، وإنما ما يبذل من جهد للحصول عليهما هو أساس الشعور بالمتعة، وبالتالي أيضاً فإن نعيم الآخرة الخالي من ضروب المتاعب والمشاق ليس إلا ثواباً على المجاهدة بمختلف ضروبها في الحياة الدنيا.

ثالثاً: ولطالما كان الأمر على هذا النحو فإننا نستطيع القول - بالمفهوم الجاحظي - إن الشر يقود إلى بعض المحاسن بحدوثه لا بمبادئه ونتائجه المباشرة، ويمكن للصالح والطالح بأن معاً أن يستجليا هذه المحاسن، فحدوث الشر «للصالحين يذكرهم بنعيم ربهم عندهم في سالف أيامهم فيدفعهم هذا إلى الشكر والصبر، أما إصابة الطالحين فمن شأنه أن يخفف شرتهم ويمنعهم عن المعاصي والفواحش»[١٩].

وبهذا المعنى فإن ثمة اختلافاً كبيراً وبوناً شاسعاً بين فكر (الجاحظ) عن الشر ورؤية (مفيستوفيلس) شيطان (جوته) ونظرية (نيتشه) التي رأى فيها «أن الحياة ذاتها بالدرجة الأولى إنما هي تملك وعدوان وإخضاع الغريب والضعيف، وهي اضطهاد وقسوة وفرض المرء لأشكاله الخاصة، إنها على الأقل استغلال»[٢٠] بل إن الفريقين يقفان على طرفي نقيض، ففي حين ذهب (الجاحظ) إلى استنفاد طاقة البشر في سبيل الخير وسعادة الإنسان،

١٩- م.س - ص٧٠.

٢٠ - F. Nietzsche: Par Dela le Bien et la Mal. ed nouvelle. Paris. 1973. P.20- 21.

والاستدلال به، عند وجوده، للوصول إلى الخير والحق ومعرفتهما، نجد أن (نيتشه) وشيطان (جوته) يريدان أن يسيطر الشر ويسود.

رابعاً: إن انتفاء الشر، كما يحب بعض الناس ويرغب، ليسود الخير وحده في العالم محرراً من نقيضه، ليس بالأمر الحسن كما يعتقد هؤلاء ويتمنون، لأن عدم وجود الشر يعني استواء ضروب السلوك والأفعال والأقوال... في الميزان، و هذا ما يؤدي إلى خمود العقل ومن ثم إلى انتفاء الفكر، لأنه - كما يقول صاحب الدلائل والاعتبار - «لو كان الأمر على ما يشتهيه الغرير والجاهل بعواقب الأمور، لبطل النظر وما يشحذ عليه ومايدعو إليه- ولتعطلت الأرواح من مغانيها والعقول من ثمارها، ولعدمت الأشياء حظوظها وحقوقها»[٢١] ويقول أيضاً: «ولو كان الخير محضاً سقطت المحنة وتقطعت أسباب الفكرة، ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة، ومتى ذهب التخيير ذهب التمييز، ولم يكن للعالم تثبت وتوقف وتعلم، ولم يكن علم...»[٢٢].

جدلية الخير والشر

ولكن إذا كان الشرُّ ضروري الوجود فما حال الخير: أليس ضروري الوجود كذلك؟ وإن كنا لن نحاول الإجابة عن (أبي عثمان) إلا أننا لابدَّ أن نشير إلى أن هذا السؤال الافتراضي غير مسوغ باعتبار أن طرح مشكلة وجود الشر إنما ينبثق من التسليم بوجود الخير ضرورة لامعدى عنها أو لاشك فيها، ولكنَّ صاحب المعاش والمعاد لم يتوقف عند هذا الحد فعالج مشكلتي الخير والشر بأن معاً تحت إطار مشكلة واحدة، فخصَّ لذلك فصلاً مطوَّلاً - بالمقارنة- في كتابه (الحيوان) للتأكيد على أن مصلحة الكون تكمن في امتزاج الخير بالشر.

٢١- الجاحظ: الحيوان - ج١ - ص٢٠٥-٢٠٦.
٢٢- م. س- ج١ ص٢٠٤.

يؤكد مفكرنا أن حياة الإنسان على الأرض لايمكن أن تنال قسطها من التكامل والانسجام ما لم يوجد الخير والشر ممتزجين لأن لكلٍ منهما، بآن معاً دوراً يؤديه ووظيفة ينهد لإتمامها، فلو كان الشر صرفاً لهلك البشر، وإن كان الخير محضاً انقلبت الحياة إلى ضرب من الرتابة المملة التي تحول البشر إلى أبعد ما يكون عن البشر. ومن ذا الذي يسره أن يكون غير بشر، كالحجر أو النجم، أو البهيمة أو الشجر. . . . وهذا ما أبانه في عباراته الرشيقة وألفاظه الدقيقة الأنيقة فقال:

«اعلم أن المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها امتزاج الخير بالشر، والضار بالنافع، والضعة بالرفعة، والكثرة بالقلة، ولو كان الشر صرفاً هلك الخلق، أو كان الخير محضاً سقطت المحنة وتقطعت أسباب الفكرة، ومع عدم وجود الفكرة يكون عدم الحكمة، ومتى ذهب التحييز ذهب التمييز، ولم يكن للعالم تثبت وتوقف وتعلم، ولم يكن علم، ولايعرف التبين، ولادفع مضرة، ولااجتلاب منفعة. ولا صبر على مكروه، ولاشكر على محبوب، ولا تفاضل في بيان، ولاتنافس في درجة. وبطلت فرحة الظفر، وعزّ الغلبة، ولم يكن على ظهرها محقّ يجد عز الحق، ومبطل يجد ذلة الباطل، وموقن يجد برد اليقين، وشاكٌّ يجد نقص الحيرة وكرب الوجوم، ولم تكن للنفس آمالٌ ولم تتشعبها الأطماع. ومن لم يعرف كيف الطمع لم يعرف اليأس، ومن جهل اليأس جهل الأمن، وعادت الحال من الملائكة الذين هم صفوة الخلق، ومن الإنس الذين فيهم الأنبياء والأولياء، إلى حال السبع والبهيمة، وإلى حال الغباوة والبلادة، وإلى حال النجوم في السخرة، فإنها أنقص من حال البهائم في الرتعة، ومن هذا الذي يسره أن يكون الشمس والقمر والنار والثلج، أو برجاً من البروج أو قطعة من الغيم، أو يكون المجرّة بأسرها، أو مكيالاً من الماء أو مقداراً من الهواء؟! وكل شيء في العالم فإنما هو للإنسان ولكل مختبر ومختار، ولأهل العقول والاستطاعة، ولأهل التبين والرؤية.

وأين تقع لذة البهيمة بالعلوفة، ولذة السبع بلطع الدم وأكل اللحم من سرور الظفر بالأعداء ومن انفتاح باب العلم بعد إدمان القرع؟ وأين ذلك من سرور السؤدد ومن عزّ الرياسة؟ وأين ذلك من حال النبوة والخلافة، ومن عزهما وساطع نورهما؟ وأين تقع لذة درك الحواس الذي هو ملاقاة المطعم والمشرب، وملاقاة الصوت المطرب واللون المونق، والملمسة اللينة من السرور بنفاذ الأمر والنهي، وبجواز التوقيع، وبما يوجب الخاتم من الطاعة ويلزم من الحجة؟!

ولو استوت الأمور بطل التمييز، وإذا لم تكن كلفة لم تكن مثوبة، ولو كان بطلت ثمرة التواكل على الله تعالى، واليقين بأنّه الوزَر[٢٣] والحافظ، والكالىء والدافع، وأن الذي يحاسبك أجود الأجودين، وأرحم الراحمين، وأنه الذي يقبل اليسير ويهب الكثير، ولايهلك عليه إلا هالك، ، لو كان الأمر على ما يشتهيه الغرير والجاهل بعواقب الأمور لبطل النظر وما يشحذ عليه، وما يدعو إليه، ولتعطلت الأرواح من معانيها، والعقول من ثمارها، ولعدمت الأشياء حظوظها وحقوقها.

فسبحان من جعل منافعها نعمة ومضارها ترجع إلى أعظم المنافع، وقسّمهابين ملذ ومؤلم وبين مؤنس وموحش، وبين صغير حقير وجليل كبير، وجعل في الجميع تمام المصلحة، وباجتماعهما تتم النعمة، وفي بطلان واحد منهما بطلان الجميع، قياساً قائماً وبرهاناً واضحاً، فإن الجميع إنما هو واحدٌ ضمَّ إلى واحد وواحد ضم إليهما، ولأن الكل أبعاض، ولأن كل جثة فمن أجزاء، فإذا جوزت رفع واحد والآخر مثله في الوزن وله مثل علته وحظه ونصيبه، فقد جوزت رفع الجميع، لأنه ليس الأول بأحق من الثاني في الوقت الذي رجوت فيه إبطال الأول، والثاني كذلك والثالث والرابع،

٢٣- الوزر: الملجأ. وأصل الوزر الجبل المنيع، وكل معقل وزر «كلا لاوزر». قال أبو اسحاق: الوزر في كلام العرب الجبل الذي يلجأ إليه، هذا أصله، وكل ما التجأت إليه وتحصنت به فهو وزر.

حتى تأتي على الكل وتستفرغ الجميع، كذلك الأمور المضمنة والأسباب المقيدة؛ ألا ترى أن الجبل ليس بأدل على الله من الحصاة، وليس الطاووس المستحسن بأدل على الله تعالى من الخنزير المستقبح، فلاتذهب إلى ما تريك العين، واذهب إلى ما يريك العقل»(٢٤).

وليخلص مفكرنا من ذلك إلى نتيجة مهمة توجز لنا كلّ ما سبق في فكرة واحدة، وهي أن انتفاء الشرور والمفاسد وما جرى في مجراها أمر لايجوز على هذه الحياة الدنيا لأن انتفاء هذه الأمور من خصائص دار الجزاء حيث يثاب كلٌ بما عمل في دار العمل، وفي ذلك يقول: «وليس يجوز أن تصفو الدنيا وتنفى من الفساد والمكروه حتى يموت جميع الخلائق وتستوي لأهلها، وتتمهد لسكانها على ما يشتهون ويهوون؛ لأن ذلك من صفة دار الجزاء، وليس كذلك صفة دار العمل»(٢٥) ذلك أن دار العمل أو هذه الحياة الدنيا ليست إلا اختباراً يؤدي في نهايته إلى دار الجزاء، والاختبار هنا نوعي غير اختبارات البشر إنه امتحان من الله لعباده، ومحور هذا الامتحان التخلق بأوامر الله وتجنب نواهيه، والصبر على قضائه وقدره، ولذلك فإن الوحوش والحشرات التي لانظن فيها خيراً إنما هي مسخرة من الله تبارك وتعالى «واعلم أن مواقع منافعها من جهة الامتحان والبلوى، ومن جهة ما أعد الله عز وجل للصابرين، ولمن فهم عنه، ولمن علم أن الخيار والاختيار لايكونان والدنيا كلها شر صرف أو خير محضٌ، فإن ذلك لايكون إلا المزاوجة بين المكروه والمحبوب، والمؤلم والملذ، والمحتقر والمعظّم، والمأمون والمخوّف»(٢٦).

٢٤- الجاحظ: الحيوان- ج١- ص٢٠٤- ٢٠٧.

٢٥- الجاحظ: مناقب الترك «رسائل الجاحظ» - تحقيق عبد السلام محمد هارون - مكتبة الخانجي- القاهرة - ١٩٦٥م- ج١- ص٣٥.

٢٦- الجاحظ الحيوان - ج٣ - ص٣٠٠.

حقيقة الخير

لعل من يتساءل هنا: ما الخير وكيف نعرفه؟

الحق أن هذه المشكلة قديمة جديدة بأن معاً، وأعني بذلك أنها رافقت الإنسان منذ مطالع وجوده وما تزال ملازمة له، وأعني بكونها مشكلة أنها مازالت عرضة للآراء والأفكار المتباينة، وهي وثيقة الارتباط بأصل القيمة الأخلاقية. ولذلك وجدنا من يرد مفهوم الخير ومعياره إلى الإنسان الفرد كما فعل المغالطون، ومن ينسبه إلى المجتمع كما فعل الماركسيون والنفعيون والذرائعيون، ومن يجعل أساسه نفسياً كما فعل الفرويديون وربما النفعيون أيضاً. . . .

لقد توقف (الجاحظ) عند هذه المشكلة غير مرةً، و قد جلونا قبل قليل إفصاحه عن اتجاهه القيمي الذي ذهب فيه إلى أن الله عز وجل هو مصدر القيم الأخلاقية، ولكنه لم يتوقف عند ذلك بل تساءل عن كيفية التمييز بين الخير والشر - الأمر الذي شغل باله كثيراً - على أن العقل الذي أوتيه الإنسان أمانة من الله ناهية عنه كما أن استبانة الخير آمرة به»[(٢٧)] وفي معرض التمييز هذا ذاته فإن المشكلة فيما يبدو تكاد تكون محلولة لأن الخير والشر طرفا متناقضة لايحتاج التمييز بينهما إلى كثير من التفكير والجهد، ولو تأملنا هذا الخبر الذي أورده (أبو عثمان) لوجدنا فيه مبتغانا، يقول: ولقد مر المسيح عليه السلام بخلقٍ من بني إسرائيل فشتموه. كلما قالوا شراً قال المسيح خيراً، فقال شمعون الصفي: أكلما قالوا شراً قلت خيراً؟

قال المسيح: كل امرىء، يعطي ما عنده»[(٢٨)] هذا بغض النظر عن الأحاديث النبوية الشريفة الكثيرة التي تؤكد على أن الحلال بين والحرام بين والتي مثلت منهل (الجاحظ) الفكري والأخلاقي.

٢٧- الجاحظ: البيان والتبيين - تحقيق فوزي عطوي - الشركة اللبنانية للكتاب - بيروت - د.ت - ج٣.

٢٨- م.س - ج٢ - ص٢٠٢ - ٢٠٣.

يبدو من النصين السابقين وكأن (الجاحظ) يحيلنا إلى مفهوم الوجدان في المصطلح الأخلاقي المعاصر، الذي «يتميز أول ما يتميز بأنه يؤلف نظاماً تبدو فيه الأشياء بأن واحد إلزامية ومرغوباً بها، أي مطلوبة، فالوجدان آمرٌ ملزم. وتلك صفة بديهية يشعر بها كل ذي وجدان مرهف يقظ شعوراً حدسياً مباشراً، وهذا الالتزام ضرورة تمسُّ إرادتنا ومقاصدنا، وربما جاز التملص من إلزام الوجدان من الناحية المادية، ولكن من المحال أن يتملص المرء من وجدانه في أعماق نفسه، ولذا فإن ضرورة الإلزام الواجب ضرورة راسخة ثابتة لا مفر منها أبداً، وبهذا المعنى يقال: «إن الوجدان يلزم من غير أن يرغم»[٢٩] وانطلاقاً من هذا الأساس، في اعتقادنا، كانت «استبانة الشر ناهية عنه واستبانة الخير آمرة به» وعليه كان المسيح عليه السلام يقابل الخير بالشر وليؤكد (الجاحظ) من هذا الشاهد ما سبق وأبنّا عنه لدى الحديث عن الخلق بين السجية والروية الذي يرسخ الحكمة الأخلاقية القائلة «لايستطيع الكريم إلا أن يكون كريماً» أو ما يمكن التعبير عنه بالمثل الشائع «الطبع غلب التطبع» ولذلك ذهب صاحب المحاسن والأضداد فيما يبدو إلى أن الالتزام بالواجب أو بأوامر الوجدان هو الأصل في حمد الإنسان وشكره على تسخيره ملكاته وقدراته في فعل الخير، فقال: «ولم نجدهم- أبقاك الله- يحمدون القدرة إلا عند استعمالها في الخير، ولايذمون العجز إلا ما فات من اتيان الجميل»[٣٠] أي أن القدرة بحد ذاتها ليست مما يستدعي الشكر والوفاق ولا المدح أو الذم ولكن توجيه هذه القدرة نحو الخير هو ما يستحق الحمد والثناء، وكذلك العجز ليس عيباً في حد ذاته وإنما يعاب إذا كان سبباً في التقصير عن الخير، دون أن ينفي ذلك ما للنية من أثر بالغ في إسباغ الخيرية على الفعل أو سلبها عنه إذ لانعدم أن نجد أفعالاً صورها شر والنوايا التي

٢٩- د. عادل العوا: دراسات أخلاقية- منشورات جامعة دمشق- ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م -ص٨٤-٨٥.

٣٠- الجاحظ التربيع والتدوير- ص٥٣.

انبعثت عنها خيرة والعكس كذلك. الأمر الذي يجعلنا ننظر في مسألة الاختيار والاجبار على الفعل. هذا الأمر المرتبط بالنية ارتباطاً وثيقاً، ولأن النية داخلية لايدري كنهها إلا صاحبها فإن المحاسبة عليها لاتكون إلا لله علام الغيوب فمنه الثواب ومنه العقاب العادل والحقيقي. وعلى هذا الأساس يقول (الجاحظ): «إن الأجر لا يقع إلا على جهة التحيُّز والتكلُّف، وإلا على ما ينال بالاستطاعة، والأول إنما ينال بالخلقة وبمقدار من المعرفة، ولايبلغ أن يسمى عقلاً، كما أنه ليس كلُّ قوة تسمى استطاعة، والله سبحانه وتعالى أعلم»(٣١)

وبهذا المعنى فإن ردّ الخير إلى الاختيار كمصدر لغوي لدلالة اللفظ قد بات أمراً جدَّ مقبول، سيان كان الاختيار إنسانياً أم إلهياً، فقد أقرَّ مفكرنا بالمعنيين كليهما (٣٢) فالاختيار الإنساني يعني الالتزام بأوامر الوجدان ونواهيه، والاختيار الإلهي تأكيد لما ذهب إليه (أبو عثمان) من أن «ما اختار الله فهو خير»(٣٣) ويكون الله بذلك مصدر كل خير من حيث ما أمرنا به وندبنا إليه من أفعال وأحوال.

مفهوم الخُلق:

ليس ثمة إجماع بين المفكرين على تعريف الأخلاق تعريفاً جامعاً مانعاً بالمعنى المنطقي شأنها في ذلك شأن جل المصطلحات والمفاهيم المستخدمة في العلوم الاجتماعية، فهي تطلق مثلاً على السلوك الفردي المتوافق مع أعراف المجتمع وعاداته وتقاليده السائدة، «كما تطلق على قواعد السلوك وأسلوب المرء وطريقته في الحياة»(٣٤) وتتخذ أيضاً صبغة عرفية لتدل على أخلاق فئة من الناس تجمعهم مهنة أو صفة معينة فيقال لذلك: أخلاق المعلمين وأخلاق الأطباء وأخلاق النجارين وهلم جراً مما يندرج تحت

٣١- الجاحظ: الحيوان - ج١ - ص٢٢١.
٣٢- الجاحظ: البيان والتبيين ج٣- ص٥١٤ وما بعدها.
٣٣- م.س- ج١- ص١٢٣.
٣٤- The enciclopedia of Philosophy. Macmillan Publishing Co, New Yourk/ London. 1972. Vol 3.p.81.

هذا الإطار، هذا دون أن ننسى الدلالة الاجتماعية للأخلاق من حيث اتجاهها للاقتران بالعادات والأعراف والتقاليد المؤطرة بزمان ومكان محددين[٣٥] ثم كذلك المنحى الديني الذي يربط الأخلاق بالحلال والحرام. وعلى العموم يمكننا القول: الخلق هو كلُّ فعل بشري يمكن نعته بأنَّه خير أو شر، و هذا التعريف في اعتقادنا هو الأكثر جمعاً للنقاط المشتركة والأساسية بين مختلف الاتجاهات.

وهنا نتساءل أين يقف الجاحظ من كل ذلك؟

الحق أن مفكرنا لم يتوقف ولو مرة ليقدم لنا تعريفاً محدداً أو مقصوداً للأخلاق، ولكننا نستطيع أن نرسم ملامح مفهوم جاحظي للأخلاق من سياق بعض كلامه، يقول مثلاً: «ويعرض للخصي العبث واللعب بالطير، وما أشبه ذلك من أخلاق النساء، وهو من أخلاق الصبيان أيضاً، ويعرض له الشره عند الطعام، والبخل عليه، والشح العام في كل شيء، وذلك من أخلاق الصبيان ثم النساء.

ويعرض للخصي سرعة الغضب والرضا، و ذلك من أخلاق الصبيان والنساء، ويعرض له حبُّ النميمة، وضيق الصدر بما أودع من السر وذلك من أخلاق الصبيان والنساء. ويعرض له دون أخيه لأمه وأبيه، و دون ابن عمه وجميع رهطه البصر بالرفع والوضع، والكنس والرش، والطرح والبسط، والصبر على الخدمة، وذلك يعرض للنساء»[٣٦].

إن هذا المفهوم الجاحظي للأخلاق، وإن كان لا يفضل الاتجاهات السابقة من حيث المنهجية والدقة الاصطلاحية فإنه لا يقل عنها أبداً ولعله يسبق معظمها زمانياً من حيث ربطه بين الأخلاق والبيولوجيا - الأمر الذي سنعرض له بعد قليل - ويتعزز كلامنا هذا إذا ما علمنا أن «الأخلاق، بوجه

٣٥- انظر مثل ذلك في: د. إمام عبد الفتاح إمام: فلسفة الأخلاق- دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة- ١٩٨٥- ص٣/١.

٣٦- الجاحظ: الحيوان- ج١- ص١٣٥.

عام، تستهدف دراسة اتجاه الفاعلية البشرية للكشف عن المبادىء، القيم، وتسعى إلى تبّيان مغزى التجربة الإنسانية بالإضافة إلى كل فرد من الأفراد، فتعتبر الوجود الفردي، كل وجود، وجهة نظر معينة تمس الواقع - في الواقع - وتبدو في حالة تأليف يشمل ظروفاً يطبعها الشخص الأخلاقي بطابعه، فتغدو الأخلاق، أخلاق المرء، تعبيراً عن ذاته من خلال جريان الحوادث، وتتعين رسالة الأخلاق في فهم الأشكال المختلفة التي تحقق هذا التعبير.

هذا إلى جانب أن الأخلاق تجنح إلى الحكم على أشكال السلوك الكثيرة المتفاوتة، فتحبذ موقفاً من المواقف وتستحسنه، وتذم موقفاً آخر وتستقبحه، تأمر وتنهى، تبيح وتمنع، فتحدد بوجه الاجمال أنماط السلوك تحديداً منهجياً واعياً»(٣٧).

ويتابع (الجاحظ) تحديده لمفهوم الأخلاق من خلال نصيحة تربوية قيمة يقود الأخلاق من خلالها لتغدو «فن الحياة الجيدة كما يقول (الدكتور عادل العوا)»(٣٨) فيقول: «اجعل محاسبة نفسك صناعة تعتقدها، وتفقد حالاتك عقدة ترجع إليها، حتى تخرج أفعالك مقسومة محصلة، وألفاظك موزونة معدلة، ومعانيك مصفاة مهذبة، ومخارج أمورك مقبولة محببة، فمتى كنت كذلك كانت رقتك على الجاهل الغبي بقدر غلظتك على المعاند الذكي، وتحب الجماعة بقدر بغضك للفرقة، وترغب في الاستخارة والاستشارة بقدر زهدك في الاستبداد واللجاجة، وتبدأ من العلم بما لايسع جهله، مثل التطوع بما يسع جهله»(٣٩).

وهكذا في مكنتنا الخلوص إلى أن الأخلاق في المفهوم الجاحظي هي ضروب السلوك البشري الباعثة للسرور والغبطة في نفوس الآخرين إن كانت إيجابية، والداعية للهجنة والنفور في نفوسهم إن كانت سلبية.

٣٧- د. عادل العوا: القيمة لأخلاقية- ص١٣.

٣٨- د. عادل العوا: دراسات أخلاقية- ص٣٨٦.

٣٩- الجاحظ: البرصان والعرجان والعميان والحولان- تحقيق مرسي الخولي- مؤسسة الرسالة- بيروت- ط٢، ١٩٨١م- ص٣.

معيار الفضيلة

لولا أن (الجاحظ) جهر غير مرة بإقراره مبدأ اعتبار الخير وسطاً بين مرذولين، أو اعتدالاً بين تطرفي الإفراط والتفريط لمال بنا الظن إلى أنه ينحو منحى آخر في تحديد المفاهيم الأخلاقية التي حاول ضبطها وتحديدها- كما غيرها- بوصفه لغوياً بارعاً أرسى دعائم علوم البلاغة والفصاحة العربية.

جليٌّ أن (أبا عثمان) قد استوفى نظريته في الاعتدال أو التوسط من تعاليم الدين الاسلامي وأقوال الصحابة والفقهاء التي كانت تعبيراً أو توكيداً لما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيورد لذلك شواهد كثيرة من هذا النوع، ومنها مثلاً قول (عبد الله بن مسعود): «خير الأمور أوسطها، وما قلّ وكفى خيرٌ مما كثر وألهى، نفسٌ تنجيها خير من إمارة لاتحصيها»(٤٠) ومنها كذلك ما قاله (الحسن البصري) راداً على الأعرابي الذي سأله: أن يعلمه ديناً وسطاً لاذاهباً شطوطاً ولاهابطاً هبوطاً، فقال (الحسن): لئن قلت ذلك: إن خير الأمور أوسطها»(٤١) ويورد في ذلك شعراً جميلاً أيضاً فيقول: قال الشاعر(٤٢):

عليك بأوساط للأمور فإنها
نجاةٌ ولا تركبْ ذلولاً ولاصعبا

وقال آخر:

لاتذهبنَّ في الأمور فرَطَا
لاتسألنَّ إن سألت شَطَطا
وكن مع الناس جميعاً وَسَطا

لقد بدا (للجاحظ) أن الافراط والتفريط أمران مرذولان كلاهما، ولذلك لاينبغي أن يجنح المرء إلى العنت كما لا يجوز أن يستسهل مسالك

٤٠- الجاحظ: البيان والتبيين- ج١- ص١٤٠.
٤١- م.س- ج١- ص١٣٩ - ١٤٠.
٤٢- الشاهدين من المصدر السابق- ج١- ص١٣٩.

التفريط التي تبدو يسيرة سهلة. ولذلك قال: «الافراط في الجود يوجب التبذير، والإفراط في التواضع يوجب المذلة. والافراط في الكبر يدعو إلى مقت الخاصة، والافراط في المؤانسة يدعو إلى خلطاء السوء، و الافراط في الانقباض يوحش ذا النصيحة، وآفة الأمانة ائتمان الخانة، وآفة الصديق تصديق الكذبة، و الافراط في الحذر يدعو إلى ألا يوثق أحد»(٤٣)

يبدو أن صاحب المعاش والمعاد لايقصر نظريته في التوسط أو الاعتدال على القيم الأخلاقية وحسب، بل يرى أنها الأصوب في كل مجالات الحياة وبمختلف ضروبها، وقد بدا لنا ذلك في نظريته الجمالية، كما يبدو لنا ذلك أيضاً من قوله: «وإنما وقع النهي عن كل شيء جاوز المقدار ودين الله تعالى بين المقصر والغالي»(٤٤) ثم يحاول مفكرنا في كتابه البخلاء أن يوجد أساساً فيزيولوجياً لدى الإنسان لتأكيد هذه القاعدة في تحديد الفضائل الأخلاقية فيرى أن الإنسان قد يقوم على ضروب متباينة الأخلاط، أما الذين قامت أخلاقهم على التطرف السلبي أو الإيجابي فهم أولئك الذين تأتي أفعالهم وسلوكاتهم ظاهرة المبالغة في الخير والشر، حتى تبدو أو تكاد تبدو نابية وشاذة. «ولهذا- كما يقول- من قامت أخلاطه على الاعتدال وتكافأت خواطره في الوزن لم يعرف من الأعمال إلا الاقتصاد، و لم يجد أفعاله أبداً إلا بين التقصير والإفراط، لأن الموزون لا يولد إلا موزوناً، كما أن المختلف لا يولد إلا مختلفاً، فالمتتابع(٤٥) لايثنيه زجر، وليست له غاية دون التلف.

٤٣- الجاحظ: المعاش والمعاد (الرسائل) - ج١- ص١١١.

٤٤- الجاحظ: البيان والتبيين - ج١- ص١١٦.

٤٥- التتابع في الشيء وعلى الشيء: التهافت فيه، والمتابعة عليه والإسراع إليه، يقال تتابعوا في الشر إذا تهافتوا وأسرعوا فيه. والتتابع الوقوع في الشر من غير فكر ولاروية، و لايكون في الخير، ويقال في التتابع إنه اللجاجة واللجاج لايكون إلا في الشر.

والمكتفي ليس له مأتى ولا وجهة. ولا له رقية ولا فيه حيلة، وكلٌّ متكون في الأرض فمنحل العقد، ميسر لكل ريح»(٤٦).

ولكن صاحب البيان والتبيين يأبى أن يترك نظريته في الاعتدال معلقة دون ضبط وتحديد للمفاهيم التي تدور حولها، فهو لا يقبل أن يتوقف عند أن الفضيلة أو البر هو ما توسط بين مرذولين، وإنما يحاول كلغوي أن يبين أن لكل حدٍّ سمته ولقد أدرك أن من الممكن جداً اختلاف اللغويين أو فلاسفة الأخلاق في تحديد التسميات: تسميات القيم الأخلاقية المتفاضلة في درجاتها ومقاديرها، فالجود مثلاً اسم المقدار من المقادير يتوسط ما بين البخل والتبذير، وما بين الجود والبخل والجود والتبذير درجات لكل درجة اسم وسمات وصفات، وهنا تكمن المشكلة.

لم يحل (الجاحظ) هذه المشكلة حلاً حاسماً وإنما قدَّم مفتاح الحل فذهب إلى أن لكلٍّ مقدار اسم ولا يجوز إطلاق الأسماء على المقادير كيفما اتفق «العشق - كما يقول - اسم لما فضل عن المقدار الذي اسمه حب، وليس كل حب يسمى عشقاً، وإنما العشق اسم لما فضل عن ذلك المقدار، كما أنَّ السرف اسم لما زاد عن المقدار الذي يسمى جوداً، والبخل اسم لما ينقص عن المقدار الذي يسمى اقتصاداً، والجبن اسم لما قصر عن المقدار الذي يسمى شجاعة»(٤٧) ويبدو ميله لتحديد القيم الأخلاقية وضبطها في كتاب البيان والتبيين أيضاً فيقول: «رووا أن رجلاً مدح الحياء عند (الأحنف) وأن (الأحنف) قال: بم يعود ذلك ضعفاً والخير لا يكون سبباً للشر؟ ولكننا نقول: إن الحياء اسم مقدار من المقادير، فالسرف اسم لما فضل عن ذلك المقدار، وللحزم مقدار، فالجبن اسم لما فضل عن ذلك المقدار، والاقتصاد مقدار، فالبخل اسم لما خرج عن ذلك المقدار، وللشجاعة مقدار فالتهور والخور اسم لما جاوز ذلك المقدار»(٤٨).

٤٦ - الجاحظ: البخلاء - دار صادر - بيروت - د. ت - ص٢٤٠.
٤٧ - آثار الجاحظ - ص١٠١.
٤٨ - الجاحظ: البيان والتبيين - ج١ - ص١١٦.

إن نظرية الاعتدال الجاحظية هذه تثير لدينا تساؤلاً مهماً عما إذا كان مفكرنا قد اضطلع على نظرية (ارسطو) المشابهة في الأخلاق، إذ المعلوم لدى المهتمين بالفكر الفلسفي أن (أرسطو) هذا هو أول من أطر هذه النظرية بصيغة فلسفية، ولن نناقش هنا ما إذا كان الفيلسوف اليوناني هو الأسبق تاريخياً بالفعل في ذلك أم لا

حتى نجيب عن هذا التساؤل لابد أن نقف عندما نعده حقيقة أساسية ومهمة تتمثل في أن الوقوف على أسبقية تاريخية لظهور فكرة ما عند مفكر على آخر لاحق عليه زمانياً لايعني بالضرورة تفوق أوتميز السابق على اللاحق، ولايجوز اعتماد ذلك دليلاً على التفوق والامتياز، وإنما ذلك هو الدليل الأكيد على وحدة الفكر أو العقل الإنساني وأساس التواصل الفكري والحضاري، وبهذا المعنى نقول: ليس في الحق تأثر وتأثير. إن الحق حق، والخير خير، والشر شر لدى (جلجامش وهيرودوت وأرسطو والجاحظ والغزالي وديكارت) والبشر كافة، ولكن باشتراط العقل والجسم السليمين الخاليين من العاهات وعقد النقص والقصور كما طلب مفكرنا الجاحظ قبل قليل، وهذا الاشتراط في الحقيقة هو جذر مشكلة المعرفة والأخلاق، التي ما زلنا نقف عاجزين عن حلها، وإن كنا نؤكد دائماً أن مشكلات المباحث القيمية لا ترنو إلى الحل بقدر ما تشرئب إلى الاغتناء والاكتناز بالطروحات والاقتراحات والأفكار المتجددة الحيوية.

ولذلك ليس يعاب مفكرنا إن جاء بشيء كان هناك من سبقه إليه، و لاينبغي أن يتخذ حجة إدانة لهذا المفكر أو ذاك إلا اللهم إن كان ضارباً بالأمانة والأخلاق عرض الحائط، أي أن يكون سارقاً أفكار الآخرين ناسباً إياها لنفسه غير مشير إلى أصحابها، وهذا كثير الحدوث، فهل كان (الجاحظ كذلك؟

إن تتبع كتابات (أبي عثمان) يشير إلى أنه كان ناقلاً أميناً في مواطن النقل، صادقاً في النسبة، متحرياً عن الحقيقة، ما جاء بقول أو رأي أو خبر

إلا ذكر صاحبه، ولذلك كثرت أسماء الأعلام في كتبه كثرة بالغة، و هذا مما يجعلنا نشك في أن (الجاحظ) قد تأثر بأرسطو في هذه النظرية، على أن الجاحظ كان واسع الثقافة والمعرفة، كثير الاطلاع على آداب وأفكار الآخرين؛ عرباً وغير عرب، ويشهد بذلك ترداده لأسمائهم فقدوردت لديه الكثير من الأسماء غير العربية، ومعظمها يوناني، ومن هذه الأسماء:

(أبرهة الأشرم وأبرويز وأبقراط وأرذيانوس وأرسطاليس (أرسطو) والاسكندر وافلاطون واقليدس وبطليموس وجالينوس وديمقريطس وزرادشت وسنمار...) وغيرهم مما يدل على أنه قد اطلع على الثقافة اليونانية، ولكنه على الأرجح لم يطلع على كتابات (أرسطو) الأخلاقية التي ذكر فيها نظرية الاعتدال ودليلنا على ذلك أكثر من واحد: أولها أمانته في النقل فلو اطلع عليها لذكر ذلك إذ أنه ذكر (أرسطو) في كثير من الأخبار والروايات المختلفة التي وافقه في بعضها وعارضه في بعضها الآخر، ولا يوجد البتة ما يمنعه من ذكر نظريته لو أنه اطلع عليها، وثانيها أنه لو عرف نظرية (أرسطو) الأخلاقية لقدم نظريته هو على نحو أكثر ضبطاً وتحديداً مما هي عنده كما فعل المفكرون اللاحقون عليه.

التربية النفسية في التراث العربي

د. ياسين الايوبي

الجذور اللغوية لمعنى «التربية»

حدّد المعجم العربي جوهر اللفظة فقال «الراء والباء والحرف المعتلّ وكذلك المهموز منه، يدل على أصل واحد وهو الزيادة والنماء والعلوّ.. والرَّبْوَة والرُّبْوَة: المكان المرتفع. ويقال ربَّيْتُه وتَرَبَّيْتُه، اذا غذَوْتَه»[١]

(*) د. ياسين الأيوبي : باحث من لبنان، استاذ في الجامعة اللبنانية.

(١) مقاييس اللغة. دار الكتب العلمية. اسماعيليان نجفي. ايران. قم. ج٢/ ٤٨٣.

وفي حديث الصدقة أنها «تَرْبو في كَفِّ الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل».

والرَّبْوُ: النفَس العالي. ، قد ربوتُ في حجره رَبْواً ورُبُواً، وربيت رباء: نشأتُ. قال السموأل بن عادياء:

نُطْفةً ماخُلِقتُ يوم بُريتُ
أمرتْ أمرها وفيها ربِّيتُ
كنَها اللهُ تَحْتَ سِتْرٍ خفيٍّ
فتجافيتُ تحتها فخفيتُ(٢)

وجاء في المهموز قولهم، ربأت الأرضُ : ربَتْ، ارتفعت. وفي محكم التنزيل ﴿ فإذا أنزلْنا عليها الماءَ اهتزتْ وربتْ ﴾

وربأ المالَ: حفظه وأصلحه، قال الشاعر:

ولا أربأ المالَ من حُبِّه
ولا للفخار ولا للبخلْ
ولكنْ لحقٍّ إذا نابني
وإكرام ضيفٍ إذا مانَزَلْ(٣)

نخلص من ذلك إلى جملة معاني تضمنتها «التربية» ولازالت، وهي: النمو المطرد، والسمو المكاني أو النفسي، والغذاء في مختلف وجوهه، ، كذلك النشأة.. وهي كلها جوانب أساسية قامت عليها التربية منذ القدم حتى اليوم، متخذة من التقاليد ،العادات والاخلاق مسرحاً تطبقياً وسلوكاً انسانياً على صعيد الفرد والمجتمع، على شيء غير يسير من الاختلاف والتطور، أو ماعرف بالنشوء والارتقاء وتلك هي سنة الحياة ولا تأخذ شكلا واحدا بل تتكيف والبيئة والزمان والاحداث وسائر الصروف

(٢) لسان العرب مجلد ٤١/ ٣٠٥، ٣٠٦ دار صادر بيروت. لات. مادة [ربا].

(٣) تاج العروس. الكويت. تحقيق عبد الستار أحمد فراج، ١٩٦٥. ج ١/ ٢٣٧. مادة [ربأ].

والاهواء . . وهذا ماسنتبينه في محطات البحث، وقد آثرنا حصرها ـ و لا حصر لها في الواقع ـ في النقاط الآتية :

– العصر الجاهلي (تحديداً الشعر) والتربية وفقاً لمصادرها الكبرى :

ـ القرآن

ـ السنة

ـ الفلاسفة والفقهاء

أ ـ التربية النفسية في العصر الجاهلي :

لا جرم ان ما شهده العصر الجاهلي في تاريخ أمتنا، يرجع بمعظمه، إلى النشأة العامة التي درج عليها الإنسان الجاهلي والمبادىء الخلقية والاجتماعية التي اعتنقها، وإلى مسار الاحداث التي رافقت حله، وترحاله، سلمه وحربه، سكينته واضطرابه، حياته أو موته . وكان الشعر الجاهلي أحد المرايا الكبرى التي ارتسمت فيها معالم هذه الحياة ومقومات نشأته، وتربيته . . وسنكتفي بالوقوف عند منبرين من منابر هذا الشعر، أو قل: مجريين: شعر الصعاليك، وشعر المعلقات، وهما خلاصة ماتركه الاوائل من ثمرات اللسان والوجدان.

١ ـ شعر الصعاليك

الصعاليك جماعة من البدو الفقراء الذين حرموا المال والجاه وربما الحسب، فعمدوا إلى انتزاع ما يحتاجون إليه بالسلب والنهب عبر غزوات كانوا يقومون بها على قرى الاغنياء ومواشيهم وحقولهم. ولم يكن ذلك عن فاحشة أو هوى تخريبي بل عن فلسفة للعيش ترفض أن ينعم بعضهم بالغنى والرفاهية ويحرم بعضهم الآخر، مهما كانت الحجج والمسوغات التي ترى التمايز الطبقي والاجتماعي واقعاً لا يمكن الحؤول دون حدوثه . . ولئن توافق الدارسون ولا أقول: اتفقوا – على أن الصعاليك فئة

من شذاذ المجتمع الخارجين على التقاليد القبلية وقيمها وشعاراتها الخلقية المعروفة - فانهم قد ارتضوا لأنفسهم نمطا تربوياً صارماً لا يقل عن النمط القبلي العام نظاماً والتزاماً. ولنر مع كبيرهم «تأبط شرا» أهم المعاني التربوية التي درج عليها الصعاليك ومارسوها في أقوالهم وأفعالهم، مستهلين بقولة واحدٍ من كبار شعراء الجاهلية، الذي اتخذ من الصعلكة حرفة لبعض الوقت، وهو حاتم الطائي:

غنينا زماناً بالتصعلك والغنى
فكلاًّ سقاناه بكأسيهما، الدهرُ
فما زادنا بغياً على ذي قرابة
غنانا، ولا أزْرى بأحسابنا الفقرُ(٤)

فهذا دليل على الروح الملتزمة التي نشأ عليها الصعلوك وجعلها سبيلا لتحقيق مستوى اجتماعي يقي أصحابه غصة الموت الجائع وذلة العيش الرخيص.

من جميل خصال الصعاليك التي نشأت عن روح الالتزام، تجنبهم للفقراء وعدم التعرض لهم بسوء، لأن غايتهم سد الرمق وإرواء الظمأ وتأمين القوت، ولا يكون ذلك إلا من الأغنياء، إذ لا يصح التعرض للفقراء وهم الاطار الاجتماعي للصعاليك، وهم الاساس الذي قامت عليه ثورتهم في الغزو والتمرد والتحلل من قيم المجتمع (٥).

فما كان عدلا أن يكون لبعض الناس هذا العدد الضخم من الابل، في حين لا يملك بعضهم الآخر الا حبلا يجره ولا بعير فيه، على حد قول أحد الصعاليك:

---

(٤) لسان العرب: (صعلك)

(٥) مقدمة ديوان تأبط شراً. دراسة وتحقيق سلمان القرغولي وجبار جاسم. بغداد ١٩٧٣/ ٦٢

وإنـي لأستحيي مـن الـلـه أن أرى
أطـوف بحبلٍ ليس فيـه بعـيرُ
وأن أسـأل المـرءَ اللئيـمَ بعيرهُ
وبُعْرانُ ربـي في البـلاد كثـيرُ (٦)

ولو أردنا حصر السلوك التربوي لدى هؤلاء الصعـاليك لرأيناه يتمحور في نقطتين رئيستين هما: القوة والحيلة، وقد لخصهما «تأبط شرا» ببيتيه التاليين:

اذا المرء لم يحتل وقد جدَّ جدُّهُ أضـاعَ وقـاسى أمره وهومدبرُ
ولكنْ أخو الحزم الذي ليس نازلا به الامرُ، إلا وهو للحزم مبصرُ (٧)

فإما الحيلة والتدبر في الظروف المتشابكة وإما الحزم البصير الذي لا يخلو من المرونة اذا ماسدت منافذ الامر وانعدمت وسائل الحيلة والتدبر...

وإذا أعيت المرء حيلهُ وعزائمه، فلا بد من الصبر. وبخاصة إذا نزلت بالانسان مصيبة قدرية كالموت، أو ماهو في فلكه وحظيرته:

وأجملُ موت المرء-إن كان ميِّتاً ولابُدَّ يوماً-موتُهُ وهو صابرُ (٨)

ومن جميل خصال الشاعر الصعلوك، امتناعه عن الوقوف في باب الحكام والاعيان، فلا مديح ولا توسّل ولا تكسّب بالشعر ولا ارتزاقا...

واذا كان مدح فلا بناء بجبلَّته، حرفته ومصيره المحفوف بالمخاطر والموت المحتوم.. لذلك لا غرابة إذا رافق المدح الصعلوكي فخرٌ بالخصال المأثورة كعفَّة النفس وسلامة العرض وإباء الخلق، كما نرى في قصيدة «تأبط شرا» في رثاء «الشنفرى»:

قضى نَحْبَهُ مستكثراً من جميله مُقِلاً من الفحشاء، والعرْضُ وافرُ
وإنـكَ لوْ لاقيتني بعدما تُرَى وَهَلْ يلْقَيَنْ مـنْ غيَّبَتهُ المقـابرُ؟

(٦) نفسه / ٦١.
(٧) نفسه / ٨٩-٩٠
(٨) نفسه / ٨٦.

لأَلْفَيْتَنِي في غارةٍ أُدْعى لها إليكَ، وإمَّا راجعاً أنا ثائرُ (٩)

ولا ينسى أن يعلن له عن عمق أخوته في السلاح والمعاناة واستعداده لنصرته في حومة الوغى قائلا، والقول شعار الصعاليك وسلاحهم النضالي النقابي:

فلو نَبَّأتني الطيرُ أو كنتُ شاهداً
لآساكَ في البلوى أخٌ لكَ ناصرُ (١٠)

هذا هو سلوك الشاعر وتلك هي حال من وُجدوا في بيئة اختل فيها التوازن الاجتماعي والاقتصادي. فمن البديهي التمسك ببعض أساليب العيش والتفكير، والتخلُّق بما يؤدي إلى ديمومة العيش والسؤدد النفسي ولو في أدنى مراتبه من اباء وتعفف وصبر على المكاوه ونشدان الحرية وما شابه... وما ذلك الا لأحداث توازن آخر وإقامة البديل في مجتمع طغت عليه مكاسب التمايز الطبقي والاستئثار بالمال والسلطة اما بالوراثة أو بالإنفاق الكبير...

ولكن هل كان الامر كذلك مع شعراء الجاهلية الآخرين، ولا سيما شعراء المعلقات؟.

٢- شعر المعلقات:

المتأمل لشعر المعلقات، يرى الخطوط الكبرى لمعالم الحياة العربية القديمة، بدوها وحضرها، صوَّرَها أصحابُها بصدق وواقعية، لا أثر فيها للتكلف أو الادعاء، على العكس من كثير مما قاله شعراء متأخرون في العصور اللاحقة ولا سيما شعراء المدح السلطاني والتفاخر المحتدم بين هذا الشاعر وذاك..

هذا «طرفة بن العبد» الذي وصل عنده التعبير الشعري حدا بعيدا من

(٩) ديوانه.. ص ٨٣.
(١٠) الديوان ص ٨٥.

دقة التصوير وصدق المشاعر والصراحة المتناهية في وصف الحال والواقع، لا يتوانى عن المفاخرة بما يفخر به الناس من أصالة حسب ونسب، ولكنه في الوقت نفسه، يقف شامخا وهو يجد نفسه الرجل الوحيد الذي انتدب للملمات وجليل الاعمال:

اذا القومُ قالوا منْ فتىً خلتُ أنني عُنيتُ فلم أكْسَلْ ولم أتبلَّد
وإنْ يلتقِ الحيُّ الجميعُ تلاقني إلى ذروة البيت الشريف المُصمَّد
وإنْ أُدْعَ للجُلَّى أكُنْ من حُماتها وإنْ يأتكَ الاعداءُ بالجهد أجهد
وان يقذفوا بالقذع عرضك أسقهمْ بكأس حياض الموت قبل التهدد(١١)

يريد في البيت الاخير أنه يبيدهم قبل أن يهددهم، أي هو صاحب فعل وتنفيذ لاقول وادعاء وأراد بالعِرض: النفس، كما هو موضع المدح والذم من الرجل، والقذع: الشتم.

وهذا «زهير بن أبي سلمى» الحكيم المجرب دقائق الامور وعواقبها، لا يعنيه من أمر الدنيا في معلقته سوى حسن التدبير وجمال الخُلُق وأمانة النفس واليد:

فلا تَكْتُمُنَّ الله ما في صدوركُمْ ليَخفى، ومهما يُكتَم، اللهُ يَعْلَم

أي «لا تُظهروا الصلح، وفي أنفسكم أن تغدروا» (١٢) فتلك نقيصة سرعان ما تنقلب عليكم وينقلب الأمر.. بل صححوا الصلح وسيروا في ركابه.

واذا ادلهم الامر ووقعت الحرب، انبرى لها «زهير» يصف مخاطرها وأهوالها وما تؤول اليه من خراب ودمار حيث لا ينفع الندم ولا التذكار.. وهل ينسى قوله المأثور؟

وما الحربُ الا ما علمتمْ وذقتُمُ وما هو عنها بالحديث المرجَّم

(١١) انظر شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات «لابن الانباري. تحقيق عبد السلام محمد هارون. دار المعارف بمصر. ١٩٨٠. ص ١٨٣ و ١٨٧ و٢٠٥-٢٠٦.
(١٢) نفسه / ٢٦٦.

أما الخصال الحميدة فقد حثَّ عليها «زهير» وشرَّع لها نظاما حكَميّاً سارت الركبان به، وتغنَّت الألسن، حتى لُقِّب الشاعرُ بصاحب «مَنْ . . . ومَنْ»

كقوله في من لا يقدِّم شيئاً من ماله إلى المحتاجين من بني قومه، فَيُذَمُّ ويحتقر:

ومَنْ يَكُ ذا فضلٍ فَيَبْخَلْ بفضله   على قومه، يُسْتَغْنَ عنه ويُذْمَمِ

أو قوله في الرجل خرج من أرضه واغترب وضاعت عنده المقاييس، فظنَّ العدوَّ صديقا لأنه لم يجربْه . . وهذا سبيل من حاد عن جادة الاصل واختار العزلة على الانخراط بالهمِّ الاجتماعي:

ومن يغترب يَحْسَبُ عدواً صديقَهُ   ومن لـم يُكَرِّمْ نفســه لا يكـــرَّمِ

ومثله:

ومن لا يذُدْ من حوضه بسلاحه   يُهَدَّمْ ومن لا يَظْلمِ الناسَ يُظْلَمِ(١٣)

يتبين لنا أن الشاعر ينطلق من مبدأ تربوي شبيه مكرَّس في الحياة العربية، هو تفعيل الانسان في بيئته ومحيطه والقيام، بالدور المناط به وعدم جواز الاعتزال في هذا الشأن لأنه بذلك يحرم جماعته من طاقاته وخدماته، فلا بد له من الوقوع بحرمان أشد وأقصى. فالقوم مدار التربية النفسية، والخلالُ الحميدة لا تكون خارجها . .

وهذا قريب من قول «لبيد بن ربيعة العامري» الذي أحسن في شعره فوصف مآثر قومه وذكر أيامهم، وصنع في ذلك مالم يصنعه أحد غيره من الشعراء (١٤)

واذا الامانةُ قُسِّـمتْ في مَعْشـرٍ   أوفى بأعظـم حَظِّنا قَسَّامُها

أي فازوا بالمرتبة الاولى في الحفاظ على الأمانات.

---

(١٣) شرح ابن الانباري / ٢٨٤-٢٨٥.

(١٤) نفسه / ٥١٦.

ويمدح قومه في التعاضد ودفع المخاطر العظيمة :

وهم السعاة اذا العشيرة أُفظِعَتْ
وهُمُ فوارسُها وهُـمْ حكّامـها

ويُشيد بمآثرهم في الذودعن جيرانهم ولاسيما الأرامل اللواتي يطول بهن الفقر والحرمان :

وهُمُ ربيـعٌ للمُجَـاور فيهـمُ والمُرْمـلات اذا تَطَـاولَ عامُهـا
وهمُ العشيرةُ أنْ يَبطِّىء حاسدٌ أو أن يلُومَ مَع العدوِّ لِيامُها (١٥)

ومعنى البيت الاخير : هم العشيرة التي لا يقدر حاسدٌ أن يبطىء الناس عنهم بسوء قول فيهم . .

وهذا تقريباً عين ماقاله شاعر الفخر الاكبر في الشعر العربي القديم «عمرو بن كلثوم» التغلبي وهو يرى مآثر قومه وعشيرته ازاء المحن التي تقع لهم ولمن معهم ولجيرانهم :

ونحـن إذا عـمادُ الحيِّ خرّت
على الأحفاض نمنع مَـنْ يلينا
نَعُمُّ أُنـاسَنَـا ونَعِـفُّ عنهـمْ
ونحمـل عنهـمُ مـا حَمَّـلونا (١٦)

أي نَعُمُّهم بالخير ونعفُّ لانسألهم شيئاً ، ونحمل عنهم ما حملونا من أثقال حقوقهم ومؤونتهم (١٧) ويمضي التغلبي في المباهاة القومية العالية ، ولا سيما في سدة الحسب والنسب :

اذا ما عـيَّ بالإسـنْاف حَـيٌّ منَ الهول المشبَّه أنْ يكـونا
نَصَبْنـا مثلَ رَهْـوَةَ ذاتَ حـدٍّ محافظـةً وكنـا السـابقينا

معناه : اذا عيَّ (أنهكوا من الإعياء) أهلُ الحرب بالحرب واشتبهت

(١٥) السابق / ٥٩٥ - ٥٩٦

(١٦) و(١٧) الاحفاض : الابل التي تحمل المتاع . واحدها حفَضَ . عماد الحي : الخشب التي تقوم عليها الأخبية . انظر شرح ابن الانباري ص ٣٩٤ وشرح الزوزني (صادر . بيروت) ص ١٢٤ - ١٢٥

عليهم أمورهم فلم يتوجهوا لها، نصبنا مثل رهوة.. أي جبلاً ذات حدّ، وقصد بذلك: كتيبة ذات شوكة، محافظة لأحسابنا.. أي: اذا فرغ غيرنا من التقدم، اقترنا مع كتيبة ذات شوكة وغلبنا، وانما نفعل ذلك محافظة على أحسابنا (١٨)

حتى يصل إلى أبعد ما يصل إليه الفخر المُغالي والادعاء شبه المريض، فيقول:

ألا لا يَجْهَلَنْ أحدٌ علينا فنَجْهَلَ فوق جَهلِ الجاهلينا

أي لا يتسافهنّ أحد علينا ويعتدي هوىً وطيشاً فنجهل فوق جهله، أي نهلكه ونعاقبه بما هو أعظم من ذلك. ولا يعقل أن يكون قصد بالجهل العماية والسفه الخلقي. وهذا كقول القرآن الكريم: ﴿فمن اعتَدى عليكُمْ فاعتَدُوا عليه بمِثْل ما اعتَدى عليكم﴾ (١٩). فالجهل ههنا، التجاهل والتعالي والتعسف. وكل ذلك من باب الظلم، ولا بد من مواجهته بما هو أقسى وأردع.

وخلاصة القول في المحصلة التربوية لشعراء المعلقات انهم فطروا على الانفة والعفة وحماية الجار والمظلوم والمحروم، وهم في ذلك يلتقون مع شعراء صعاليك، لكنهم يختلفون عنهم بفخار النسب والحسب والشعور القومي الذي جعل الاسلام يتبنى أحد قراعد السلوك الجاهلي مع تصحيح مساره الا وهو: «أنصر أخاك ظالما أو مظلوما» ولكننا مع ذلك لا نزعم أن هذا كل ماعرفه عرب الجاهلية من ثروة تربوية ونفسية.. وقد لا نوفي حقه ان تبسطنا وتوسعنا، فاكتفينا بالانتقاء والاشارات الكبرى..

ب ـ التربية الاسلامية

شهد العصر الاسلامي ثورة فكرية لا مثيل لها في حياة العرب وتاريخهم الحافل بالمتغيرات والثورات والفتوحات، لبُّ هذه الثورة

(١٨) شرح ابن الأنباري/ ٣٩٨ وشرح الزوزني ١٢٦.
(١٩) سورة البقرة/ ١٩٤

وركيزتها: الإيمان بإله واحد، وبمحمد بن عبد الله نبياً مرسلا، وبدستور جامع شامل للقيم والنظم والشرائع وسير الاولين. . الا وهو القرآن الكريم الذي مثّل فتحا مبينا في مأثور العرب من نثرهم وشعرهم وآية معجزة أذهلت الاعراب وقلبت مفاهيمهم ومبادئهم ومسيرتهم الاجتماعية رأسا على عقب، لما تضمنته من معان وبيان وإعجاز توقفت عنده الاقلام. وزاغ البصر من التأمل والتفكير، فأصبح شغل الكل، وتأسست عليه معظم العلوم فيما بعد.

فما هي معالم هذه التربية، وما المحطات الرئيسة التي مرت بها؟

تقوم التربية النفسية في القرآن الكريم على ثنائية لا تكاد تنفصل عراها ألا وهي الثواب والعقاب، الأمل والخوف، الرغبة والرهبة. . في مزيج من الاخبار والوعظ والتشريع واثارة النظر والتأمل في كل آية من آياته القدسية أو كل كلمة من كلماته. . . ولقد وازنت الآيات القرآنية بين قانون الثواب ـ الرجاء ـ الامل ـ السكينة، والعقاب ـ الخوف ـ اليأس ـ القلق، في نسق تربوي توجيهي لا اكراه فيه ولا تحكما، بل جعل كل شيء قائما على عنصر الحرية والاختيار يقوم به الانسان ليكون أهلا للحساب والمسؤولية.

وسبيل ذلك كله هو العمل، وفقا لإيمان مبني على قواعد صلبة من الوعي والقناعة والتبصّر.

ولا نعتقد أن الغاية التي تسعى التربية لبلوغها تخرج عن واحد من اثنين:

الثواب والعقاب؛ والغرض الرئيس في النهاية هو الحصول على مزيد من المكاسب لصالح الذات الانسانية في مسعاها وتعاملها مع عناصر الوجود والحياة، وهذا ما حرص عليه القرآن الكريم: تأكيد المكاسب المادية والمعنوية الروحية لكل من يحسن أداءه وسلوكه في ايمانه وممارساته الدينية والدنيوية.

ولعل سورة «الليل» ذات الاحدى والعشرين آية، أكثر السور تبيانا لذلك، بحيث نجد أن الآيات السبع (من ٤ الى ١٠) حدّدت طبيعة المسيرة

التربوية لدى الإنسان المكلف فحضّت على العمل: ﴿إنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى﴾ ثم انبرت الى ربط كل مسعى أو سلوك بمحصلاته اللازمة، فقالت ﴿فَأَمَّا مَنْ اعطى واتَّقى وصَدَّقَ بالحُسْنى فَسَنُيَسِّرُهُ لليُسْرى وأَمَّا مَنْ بَخِلَ واسْتَغْنى وكَذَّبَ بالحُسْنى فَسَنُيَسِّرُهُ للعُسْرى﴾(٢٠)

جاء في تفسير الآية الرابعة ﴿إنَّ سعيكم لشتى﴾ السعي: العمل، يدل عليه قول رسول الله (صلعم) «الناس غاديان فمبْتاع نفسه فمعْتقها، وبائع نفسه فمُوبقُها» و«شتى» معناه مختلف، بعضه ضلالةٌ وبعضه هدى، ومنكم مثُابٌ بالجنة ومعاقب بالنار. (٢١)

«وأما من أعطى»، أي بذلَ وجاد في موضع البذل والعطاء «واتقى» أي خاف محارم الله التي نهى عنها و«صدّق بالحسنى» أي بالخَلَفَ من الله تعالى على عطائه.. وقيل: «بالجنة». «فسنيسره لليسرى» أي نرشده لأسباب الخير والصلاح حتى يسهل عليه فعلها.. وقيل: للجنة.

«وأما من بخل واستغنى» أي ضنَّ بما عنده فلم يبذل خيراً، وبخل بماله واستغنى عن ربه«فسنيسره للعسرى» أي نسهل طريقه للشر، وقيل: للنار(٢٢)

وشرح الزمخشري ذلك فقال: «الحسنى» هي المثوبة الحسنى أي الجنة و(التيسير لليسرى) اللطف والتوفيق حتى تكون الطاعة أيسر الامور عليه، تحقيقاً لقوله (ع) كلٌ ميسرٌ لما خُلق له.

(أما التيسير للعسرى) فهو الخذلان والحرمان من الالطاف حتى تكون الطاعة أعسر شيء عليه وأشده (٢٣)

على هذا النهج التربوي القويم شرع القرآن الكريم للناس طرقاتهم

---

(٢٠) القرآن الكريم. سورة الليل/ ٤-١٠

(٢١) تفسير القرطبي: دار الكتاب العربي. بيروت. لات. ج ٢٠/ ٨٢.

(٢٢) نفسه: ٢٠/ ٨٣-٨٤.

(٢٣) تفسير الكشاف: طهران. لات. مج٤/ ٢٦١.

ومذاهبهم وعالج النفس الانسانية بأسلوب يجمع بين «الترجية والتخويف تأديبا، وفقا لما جبلت عليه الفطرة الانسانية نفسها من الرجاء المشوب بالخشية، ليحفظ عليها معدنها الاصيل، ويدرأ عنها غوائل التدمير العارضة، ويعدّها لمواجهة الصعاب ومقارعة الاهوال، وتحمّل مشاق التكاليف، وخوض غمار الحروب. عند الاقتضاء ـ دفاعا عن المبادىء التي آمنت بها، وتفدية للاوطان والاعراض، في كافة المواقف الحيوية ايجابا وسلبا. (٢٤)

واذا انتقلنا الى سير المسلمين الاوائل لنتبين مدى تطبيق المنهج التربوي القرآني ذهلنا من أخبار البطولات وحسن السيرة وجمال السلوك، سواء أكان مع الصحابة وبخاصة الخلفاء الراشدين، أم التابعين أم القادة، والرجالات البررة الذين ملأت أخبارهم الحميدة بطون الكتب، وحدَّث بها الرواة في أقاصي الأرض وأدانيها.

نقف هنيهة مع امرأة مسلمة مجاهدة، صحابية، وأم قدوة، ومثال هي «أسماء بنت أبي بكر الصديق»، أم «عبد الله» «ومصعب» ابني «الزبير» وقد لقبت «ذات النطاقين» لانها كانت تشق نطاقها نصفين، تضع في الاول طعاما وفي الثاني قربة ماء لتقدمها إلى رسول الله (صلعم) ورفيقه أبي بكر ليلة خروجهما إلى الغار.

ومن معالم هذه السيرة العطرة حسن تربيتها لأولادها الذين جاهدوا وقاتلوا وقتلوا في سبيل الله وتعاليمه السماوية.

كانت أسماء ذات جود وكرم لاتدخر شيئا لغد، على قلة ذات يدها وانعدام ما تتصرف به ولعل عظمتها تكمن في حضها ابنها عبد الله على مواصلة القتال مع جند الحجاج رغم خذلان الناس له وتركهم اياه يحارب وحده مع نفر يسير، فقالت: يابني: مت كريما ولا ترضى الدنية فان الموت لا بد منه.. والله إني لأرجو أن يكون عزائي فيك حسنا.

(٢٤) د. محمد فتحي الدريني. مقالة «أساليب القرآن الكريم في معالجة النفس الإنسانية». مجلة «التراث العربي» ع ٢١. ت. ١٩٨٥. ص ٣٣.

ولما قتل عبد الله وعلقت جثته، جاءت امه إليه وقالت قولتها المأثورة:
«أما آن لهذا الفارس أن يترجل» ؟(٢٥)

التربية الاسلامية في نتاج الفلاسفة والفقهاء:

عكف الفلاسفة المسلمون والفقهاء على كتاب الله يدرسونه ويتأملون معانيه ويتبصرون بأحكامه وتعاليمه، فخرجوا بنظريات وآراء وأفكار واستنبطوا منها مبادىء عامة سارت عليها الأجيال وطبقتها في مختلف مراحل الحياة وعلى امتداد العصور التي تلت عصرهم، وفي طليعة هؤلاء الشيخ الرئيس «ابن سينا» (ت ٤٢٨) وكتاباه «الشفاء» و«القانون» اللذان ضمنهما- ولا سيما الثاني- خلاصة آرائه في تربية الطفل والامومة وعلاقة الام بطفلها، مضافا الى ذلك الطرق السليمة في تربية الاجيال وتعليمها، فكان بذلك علَماً من أعلام التربية والتعليم، كما هو في ميادين الطب والفلسفة والعلوم النظرية الأخرى.

من وصايا الرئيس، فيما يخص الاطفال وإرضاعهم، ضرورة ارضاع الطفل بلبن أمه فهو أهم غذاء يتناوله على أن يتم ذلك بالتدرج، من القليل إلى الكثير، وأن تكون مرضعته- في حال انعدام لبن أمه- في سن الشباب، حَسَنة اللون، واسعة الصدر، حسنة الاخلاق، بطيئة الانفعالات النفسية الرديئة، من غضب وحزن وخمول، ولا يجوز اتخاذ المجنونة مرضعاً. أما الغذاء الاخر فيشترط فيه التدرج أيضاً، وكذلك الفطام والمشي والقعود وغير ذلك.

أما التربية الدينية والعقلية فيدعو الشيخ الرئيس الى تعلم القرآن بمجرَّد تهيؤ الطفل للتلقين جسميا وعقليا.. فيتعلم حروف الهجاء، ويلقَّن مبادىء الدين، ثم يروي الشعر: الرجز فالقصيدة على اختيار لمعاني القصائد

(٢٥) عمر رضا كحالة. أعلام النساء. مؤسسة الرسالة. لات. ج١: ٤٧٠/- ٥٢.

ومغازيها وأحكامها . . ثم يوجَّه الى ما يحسنه استعدادا فطريا أو ما يمكن إحسانه واتقانه من حرف ومهام . . وفي ذلك خروج ظاهر عن تقاليد التدريس القديم : الكتاتيب ، واتجاه نحو تربية عصرية متلائمة مع الطفل والبيئة والزمن والمؤهلات والامكانات(٢٦) .

وخلاصة القول في فلسفة ابن سينا التربوية ، انها عصارة عصر ونتاجُ فكرٍ تخمرا بالتعاليم الاسلامية والمبادىء القرآنية وسنة الرسول الأعظم ، فجمعت بين النظرية والتطبيق ، بين العمل الصالح المثمر والدروس الجادة المنظمة ، ولم يغب العلم التطبيقي عن هذا السلوك : فطالما مزج الرئيس طبه بفلسفته ، بآرائه التربوية والتعليمية ، غير مغفل لأوقات الراحة واللعب دورهما في جلاء الصُّدور وترويق الافهام . ولا تكاد تجد بين فلسفته وتعاليمه ، وبين مبادىء التربية الحديثة من كبير فرق . .

مع حجة الاسلام أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)

غرف أبو حامد من معين القرآن والسنة الشريفة ، فجاء بآثار علمية جليلة في الفكر العقائدي (فضائح الباطنية) والفلسفي (تهافت الفلاسفة) والتأملي (المنقذ من الضلال) والديني (إحياء علوم الدين) وأخيراً لا آخر ، في الممارسة التربوية : فكانت رسالته المعنونة (أيها الولد) مَعْلَماً من معالم الفكر التربوي الصوفي ، وفي الرسالة جملة مبادىء أو وصايا وجهها أبو حامد الى أحد تلاميذه النابهين المشتغلين بالتحصيل والقراءة عليه ، سعيا لاستكمال فضائل النفس وشمائلها الكريمة . .

وبغض النظر عما رمى اليه الغزالي من تربية صوفية تعبّدية ، فان هذا الكتيِّب ، يلخص نظرية شبه متكاملة في التربية النفسية . نعرض لها بايجاز شديد نظرا لضيق المجال . .

---

(٢٦) انظر تفصيل ذلك كله في مقال «ابن سينا ورعاية الامومة والطفولة» لصلاح الدين الخالدي في مجلة التراث العربي ع ٤ آذار ١٩٨١ . صفحة ٦٦ وما بعدها

يفتتح أبو حامد «رسالته» (٢٧) بدعوة تلميذه الى الإعراض عما لا يعنيه ولا يفيده، لئلا ينتهي به العمر وهو خاوي الوفاض من أعمال الخير والاثر الصالح.

ثم يمضي الى شؤون تعليمية وتربوية وحياتية كثيرة، يرتبط معظمها بالثنائي المتلازم، في التربية الاسلامية: العلم والعمل، ولايكون أحدهما من دون الآخر، «أيها الولد، العلم بلا عمل جنون، والعمل بلا علم لا يكون . . »

واعلم أنه اذا لم تعمل اليوم ،لم تتدارك الايام الماضية تقول غدا يوم القيامة ﴿فأرْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالحاً﴾ (٢٨) فيقال لك: «يا أحمق أنتَ منْ هناك جئتَ»(٢٩).

ويتابع فيلسوفنا كلامه التوجيهي، مركزا على العمل المقرون بالعلم، أو بالعكس، فيجد أنّ العلم اذا حصل، ولم يعمل به، يكون الحجة على صاحبه كما قال عليه السلام: «أشد الناس عذابا يوم القيامة، عالم لم ينفعه الله تعالى بعلمه» والانسان اذا كان من الاعمال مفلسا ومن الاحوال خاليا . . مثله كمثل رجل في البرية يتقلد عشرة أسياف، وكان شجاعا وأهل حرب، حمل عليه أسد مهيب، فما حرك ساكنا ولا ضرب سيفا . . فما نفع سلاحه؟ وكذلك هو حال العلم من دون افادة. (٣٠)

والعمل الذي يدعو اليه صاحب «المنقذ» . . . « والاحياء» ليس عملا رتيبا كيفما كان، بل هو جهد ينتهي الى غاية وتنجم عنه حصيلة. فاذا لم يتحقق ذلك كان العمل جهدا ضائعا: من هنا تمثله بقول النبي (صلعم): «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وزنوا أعمالكم قبل أن توازنوا» وبقول

(٢٧) عولنا في بحثنا على كتاب أبي حامد « أيها الولد» دراسة وتحقيق صباح محمد علي كاظم بغداد ط١ ، ١٩٨٨ .
(٢٨) أيها الولد . ص٦٤ .
(٢٩) القرآن . السجدة/ ١٢ .
(٣٠) أيها الولد. ص٥٦ - ٥٧ .

علي كرم الله وجهه: «من ظن أنه بدون الجهد يصل، فهو متمن، ومن ظن أنه مع الجهد يصل فهو متعن» أى يلزمه تحمل أعباء العمل ومشاقه. . .

فاذا كان عمل الانسان في سبيل شهواته ومكاسبه الدنيوية باء بالخيبة والندم، وإذا كان القصد احياء تعاليم الخالق والانبياء فالمحصلة جميلة. .

ولقد صدق من قال:

سَهَرُ العيون لغير وجهكَ باطلُ ويكاؤهنَّ لغير فَقْدكَ ضائعُ(٣١)

ولا ينسى الغزالي أن يوصي ولده بدوام استذكاره لنعم الله وأن يوليها همّه الاساسي واستلهامه أمور حياته، فيورد حديثا لعيسى عليه السلام، في إنجيله، قائلا:

من ساعة أن يوضع الميتُ على الجنازة، إلى أن يصل الى شفير القبر، يسأل الله بعظمته منه أربعين سؤالا، أوله يقول الله تعالى: ياعبدي طهرتُ منظرَ الخلائق، سنينَ وماطهرتَ منظري ساعة، وفي كل يوم أنظر في قلبك وأقول: ما تصنع لغيري وأنت محفوف بخيري؟ أما أنتَ أصمُّ لاتسمع؟(٣٢)

مع الفقيه المالكي ابن القابسي (أبو الحسن علي بن محمد (ت٤٠٣))

تابع القابسي مسيرة الفلاسفة الاسلاميين فأضاف إلى تعاليمهم التربوية تنظيما متكاملا لرسالة التعليم، فوضعها في الاطار الصحيح الذي أعطى فيه ثمارها المرجوة فدعا إلى تعليم الاطفال ومنحهم حق التعليم والاكتساب، ذكرا كان الطفل أم أنثى، وهو ما يعرف بالزامية التعليم: «لو ظهر على أحد أنه تَرَكَ ان يعلِّم ولده القرآن تهاوناً بذلك، جُهِّلَ وقُبِّح، ونُقِّص حاله. (٣٣)

(٣١) نفسه/ ٦١.

(٣٢) نفسه/ ٦٣.

(٣٣) القابسي: الرسالة المفصلة لاحوال المتعلمين واحكام المعلمين والمتعلمين نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية بباريس. طبعت ونشرت في القاهرة ١٩٤٥.

على الآباء تعليم أولادهم، فاذا لم يتمكنوا من ذلك استعانوا بمعلم يتفرغ لهم أو يقوم بمساعدتهم، على أن يتقاضى عن مهمته هذه مكافأة يستحقها تتناسب والجهد الذي يبذله والوقت الذي يصرفه في التعليم، لا حدود في ذلك: اذ قد يستغرق العمل شهرا وقد يطول العام والاعوام فيعطى المعلم أجوره كاملة. وفي التفرغ اهتمام بالغ من «القابسي» بالتعليم فلا يسمح للمعلم وهو يقوم بالتدريس، الاشتغال أو الانشغال بعمل آخر فينصرف الاولاد الى أمور جانبية أخرى تضيع معها فائدة التحصيل..

ولا بأس في اشتراك معلمين أو أكثر في تعليم الولد او الاولاد، ففي ذلك تقوية وتعويض ووكالة..

اما مواد التعلم فيرى القابسي ان يكون - بالاضافة الى القرآن - الحساب والعربية مألوفها وغريبها، النحو، والشعر مما لا فحش فيه ولا مجون..

وفي منهجية التعليم يدعو القابسي الى التدرج وعدم الانتقال من مادة أو مسألة الا بعد انجازها واتقانها، مع مراعاة الطريقة التربوية التي يمارسها المعلم ويراها مناسبة، وهذا يعني تنوعا في الاساليب والطرائق.

وللتحقق من مستوى الاولاد وحسن استيعابهم، يعمد المعلم الى اجراء امتحان مرحلي، دوري متجدد مع كل مادة وكل مرحلة وفقا لجدول يوضع مسبقا يتم فيه الاختبار..

هذا عن المعلم، مهمة وتخصصاً وتعويضاً وأساليب.. أما المتعلم فقد أولاه القابسي العناية التامة، بادئا بالرفق واللين مستندا الى حديث نبوي هو «إن الله يحب الرفق في الامر كله، وانما يرحمُ الله من عباده الرحماء» من غير أن يعني ذلك الاسترخاء والتمادي في اللطف؛ فلا عبوس ولا ضحك في تربية الاطفال؛ لطف موزون وحنان ومحبة..

ولا بأس بالعقاب شرط أن يكون على قدر الذنب والتقصير، ابتداء من التنبيه المتكرر فالتقريع الخالي من كلمات الشتم والسباب والالفاظ النابية.. حتى اذا لزم الامر أن يكون ضربٌ، فلا بأس، على ألا يصل الى

حدود الايذاء والتشويه . . . ليكن ضرب خفيف موجع بعض الشيء ولا يوجه الى رأس الصبي أو وجهه . . والأفضل ان يكون في الرجلين . [٣٤]

في الفكر الاخلاقي والاجتماعي

شهد الفكر السياسي والاخلاقي محطات تاريخية تمثلت في عدد من الاعمال والآثار التي كتبها رجال اختصاص، وفي طليعتهم «ابن المقفع» في العصور القديمة «وابن خلدون» في العصور المتأخرة . . ومنهم واحد استوعب ما جاء به القدامى في هذا الاطار من فرس ويونانيين وعرب، فلخصها وأضاف اليها وبوبها وأضفى عليها مسحة أدبية مشوقة، من غير أن يبتعد عن الاسلوب العلمي الرصين القائم على الاستقراء والعرض والتمثيل . . هذا الرجل هو القاضي الفقيه «أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد» المعروف بابن الازرق (ت ٨٩٦ هـ)، وهو غرناطي الولادة والنشأة مغربي التجوال والتعلم، مقدسي الوفاة؛ وقد جمع آراءه ومعارفه في الفكر الاخلاقي والسياسي، في كتاب سماه «بدائع السلك في طبائع الملك» أصدرته وزارة الاعلام العراقية بتحقيق د. سامي النشار. عام ١٩٧٧ .

وفيه يقول المحقق أنه أعظم كتاب في علم الاجتماع السياسي لدى المسلمين [٣٥] وانه ـ أي الكتاب ـ لا يقل في تعامله ولا في منهجيته عن مقدمة ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) الا أنه خطا بعده خطوات أوسع ووصل الى مرحلة النضج فلم يقف عند علم السياسة الاجتماعي بل خالف الاتجاه، الى علم آخر هو علم الاخلاق السياسي [٣٦].

وسواء صح هذا الكلام أم لا [٣٧]، فإن الامر الذي يعنينا ههنا

(٣٤) عولنا في معظم معلوماتنا عن القابسي في «رسالته» المشار إليها أعلاه، على البحث الذي أعده محمود مصطفى حلاوي، في التراث العربي ع ٣١ نيسان ١٩٨٨ ص١٤٤ وما بعدها.

(٣٥) بدائع السلك في طبائع الملك ج١. المقدمة ص٥.

(٣٦) نفسه. ص٦.

(٣٧) دحض بعضهم هذا الرأي وبيَّن حقيقة ما ينطوي عليه كتاب ابن خلدون، وأسبقيته: (أنظر مقالة «بدائع ابن الازرق وعلم الاجتماع» لسهيل عثمان ومرهف الجزماتي. مجلة التراث العربي .ع١٣و١٤ ت١ وك٢ ١٩٨٤. ص٩١٠٠)

ويخدم بحثنا هو الباب الثاني من الكتاب الثاني، وقوامه ست مقدمات وعشرون قاعدة، وما يقرب من مائة وأربعين صفحة، شرح فيها المؤلف أبرز الصفات الخلقية التي يجب على الملك التحلي بها، وهذه الصفات هي: العقل، والعلم، والشجاعة، والعفة، والسخاء والجود، والحلم، وكظم الغيظ، والعفو، والرفق، واللين، والوفاء بالوعد، والعهد، والصدق، وكتم السر، والحزم، والدهاء، والتواضع، وسلامة الصدر من الحقد، والصبر، والشكر . . (٣٨)

كل هذه الصفات هي من صميم التربية النفسية التي حرص الاسلام على اشاعتها وترسيخها في النفوس تارة بالوعظ والتوجيه والارشاد، ومعها الترغيب والتشويق، وتارة بالوعظ والترهيب وحكايات العقاب المأثورة في التاريخ العربي. وقد بسطها المؤلف في كتابه وقدمها دورساً وعبرا ومبادىء لا تقوى الايام على محوها من الذاكرة ولن نفي المؤلف حقه ان نحن اكتفينا بذكر هذه العناوين، ولكننا سنكتفي بشرح بعضها أو الاشارة العابرة الى الفحوى الذي تقوم عليه هذه الصفة أو تلك. ومن أهم ما جاء في هذا الكتاب قوله عن العلم انه أشرف الفضائل، لأن الفضائل لا يتم كمالها الا به، وهو يوجد كاملا بدونها، هو مستغن عنها وهي مفتقرة اليه . . .

وأن ما عداه من تلك الفضائل يشارك الانسان فيها بعض الحيوان، وفضيلة العلم لا يشاركه فيها الا الملائكة وما اختص به الانسان (٣٩) . .

ومن قوله في الشجاعة انها من أمهات الفضائل الخلقية والنفسية، فهي متوسطة بين فعلي: التهور والجبن، أي بين إفراط التهور وتفريط الجبن وكلاهما مذموم. (٤٠).

(٣٨) انظر الكتاب. ج١. ص. ٤١٩ – ٥٥٧.
(٣٩) نفسه ص ٤٢٦.
(٤٠) نفسه/ ٤٢٨.

ومثله قوله في العفة التي هي فعل متوسط بين الفجور والخمود، فمن الاقوال المأثورة في هذا الصدد: العفة زينة الفقير والفاحشة عار الابد..

من أراد شهوات الدنيا فليتهيأ للذل. وأقبح الشرّه، الشره على الطعام والجماع (٤١)

أما الجود والسخاء فالكلام فيهما شبيه بما قيل أعلاه من حيث التوسط مابين افراط الاسراف وتفريط الشح والبخل، يقول النبي (صلعم): السخي قريب من الله قريب من الجنة، بعيد من النار. والبخيل بعيد من الله بعيد من الجنة قريب من النار. وجاهل سخي أحب الى الله من عالم بخيل (٤٢) وجاء في قوله عن الحلم: انه قوام السيادة وطريق السعادة، والصفح من قدرة وقوة وحكمة. وهناك شروط للحلم: أن يكون عن مقدرة وحكمة. قال الشاعر

ولا خيرَ في حلمٍ اذا لم تكنْ لـه بوادر تحمي صفوه أن يُكَـدَّرا
ولا خير في جهلٍ اذا لم يكن لـه حليمٌ اذا ماأوْرَدَ الامرَ، أصْدرا (٤٣)

ومثله قوله في كظم الغيظ والغضب الذي هو احدى الفضائل الكبرى التي حض عليها القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. قال تعالى: ﴿الذينَ يُنْفقونَ في السَّرَّاء والضَّرَّاء والكاظمينَ الغيظَ والعافينَ عن الناس﴾(٤٤) وقال عليه السلام: «ما من جرعة أعظم جزاء عند الله من جرعة غيظ كظمها عند ابتغاء وجه الله». ومن جميل ما قيل في كظم الغيظ: جلوس الغاضب من قيامه واضطجاعه من جلوسه إنْ لم يذهب عنه غيظه، وكذا وضوؤه. وشرح «ابن الازرق» هذا الكلام بقوله

(٤١) نفسه ٤٣٦ و٤٣٨.
(٤٢) نفسه ص. ٤٤٤٠ ص٤٤٠.
(٤٣) نفسه. ص٤٥٢ - ٤٥٣.
(٤٤) القرآن الكريم. آل عمران. آية ١٣٤

الاضطجاع قرَّب الغضب من الارض المخلوق منها ليعرف بذلك ذل نفسه. والمقصود منها، أن الجلوس طُلب للسكون المضاد للحركة التي هي حرارة الغضب. (٤٥)

وفي كلامه على كتمان السر، غيرُ التفاتة الى أقوال حكماء الاسلام واليونان، كالغزالي و«ابن حزم» و«الطرطوشي (محمد بن الوليد ت ٥٢١ هـ) و«ارسطو». قال الغزالي: ليس الصدق واجبا في كل مقام؛ وكما يجب للرجل أن يخفي عيوب نفسه وأسراره، فكذلك يجب أن يخفي عيب أخيه المسلم وأسراره، وان احتاج الى الكذب، فله أن يفعل ذلك في حق أخيه، فانه بمنزلته هو، وهما كشخص واحد لا يختلفان الا في البدن. (٤٦)

ومما قاله نقلا عن الطرطوشي: إعلم أن كتمان الاسرار يدل على جواهر الرجال، وكما انه لا خير في آنية لا تمسك ما فيها، كذلك لاخير في الانسان اذا لم يملك سره. وفي الحديث: «استعينوا على قضاء حوائجكم بالكتمان، فإن كل ذي نعمة محسود» وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: سرُّك أسيرك، فإذا تكلمتَ به صرتَ أسيره (٤٧).

كل ذلك مستمد من منطوق الآية الكريمة الواردة على لسان يعقوب (عليه السلام) مخاطبا ابنه يوسف (ع) ﴿قال يابنيَّ لا تَقْصُصْ رؤياكَ على إخوتكَ فيكيدُوا لكَ كَيْدا﴾ (٤٨). قال «الطرطوشي»: لما أفشى يوسف (ع) سره في رؤياه، بشهد امرأة أبيه، أخبرت اخوته، فحل به ماحل. (٤٩)

على هذا المنوال يشرح ابن الازرق سجايا الخلق الجميل وعواقب الخلق السيء، عارضا لجوهر الاشياء، وأصل معانيها، معتمدا على السنة

---

(٤٥) م. س ص ٤٥٥ و٤٥٨ و٤٥٩.
(٤٦) نفسه/ ٤٩٢.
(٤٧) نفسه/ ٤٩٢ - ٤٩٣.
(٤٨) القرآن الكريم. سورة يوسف/ ٥.
(٤٩) بدائع السلك ١/ ٤٩٤

وآراء الفقهاء والفلاسفة المسلمين، وعلى التراث الشعري والحكمي وحسن الامثال، موجها حديثه وكتابه الى الملك أو السلطان لان بهما صلاح الامة أو فسادها . .

وننتهي الى القول إن التربية النفسية التي عرضنا لجوانب منها في أحياز ضيقة من التراث العربي، رغبة في الاختصار والتركيز، لم تكن سلوكاً معينا بذاته أو أوصافا محددة، بل كانت مجمل تفكير الانسان وأعماله وأقواله فيمايخص نظام الحياة وحسن التدبير وبلوغ أحسن الغايات في أشرف الوسائل والطرق.. الامر الذي يستلزم بحوثا مستفيضة نأمل أن نقوم بها مستقبلا .

ادب الاسلاك الشائكة
بحث في فكر الكسندر سولجينيتسن

د. منذر حلوم

«اعصروا العبد من ذواتكم قطرة قطرة»
تشيخوف

القراءة في ادب السجون والمعتقلات عمل شاق يرهق الروح ففي كل سطر تداس كرامة بالاقدام وفي كل سطر تسحق روح كما تهرس الديدان وفي كل سطر ينفتح فم جائع الى الابد لان الموت يدركه قبل ان تدركه اللقمة . لكن القراءة

د. منذر حلوم : باحث من سوريا، استاذ في جامعة تشرين، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

عن اولئك الذين رفضوا ان يحنوا رؤوسهم للطاغوت هي الحد الادنى من المشاركة لهم في عذاباتهم .

اذا كانت القراءة عملا شاقا فكيف بالكتابة ؟ انها بحث عن ارواح تنمو ازهار لوتس في بحر دم متجدد وأملي ان يتمكن القارئ من استنشاق رائحة الزهور في بحر الدم فيسعى اليها

ماان بدأت كتابة اولى الكلمات في هذا الموضوع حتى وجدته يمارس سلطته علي ويجبرني على التسليم بعدة امور قبل ان يحرر قلمي .

سلمت أولاً ان نتاج الكاتب هنا لايمكن فصله عن حياة الكاتب مطلقا لازمنا ولاموضوعا، وسلمت ثانيا ان أتعامل مع التاريخ كوحدة عضوية حية لاتتجزأ فالمؤلف والطاغية قطبان كل منهما يكتب التاريخ بالدم ، الاول يكتبه بدمه والثاني يكتبه بدم المفكر (موضوعنا)ودمنا فالدم واحد والتاريخ واحد لايجزأ ، وسلمت ثالثا ان القضبان والجدران واقعة ليس فقط على الارض بل منصوبة أعمق من ذلك على المستوى النفسي في الذوات الإنسانيةبين ثنائيات : آلية (السلطة القمع) وبسيكولوجيا (التبعية ـ العبودية)، وسلمت رابعا بالعمومية الزمانية والمكانية (الجغرافية)لفعل الطغيان والقمع كون هذين الفعلين لا يكتسبان اهميتهما من الزمن الواقعين فيه (أكان هذا الزمن ماضيا بعيداً أم قريبا أم حاضراً قائماً) ولامن المكان كائنا ما كان ولا من انتماء الشخص الديني او العرقي ، بل يكتسبان اهميتهما من موضوع فعلهما وهو الانسان بكنه وجوده وصيرورته بعيداً عن حيوانيته، وسلمت خامسا بان مقاييس النقد الادبي ـ الفني المعروفة لاتصلح للاسقاط على هذا النوع من النتاج : اولا لان لغة الموت ليست هي نفسها لغة الحياة، ثانيا لان القيم الاجمالية في عالم الفظاعة والبشاعة تكتسب بعدا نسبيا ضمن مكونات عالمها لايمكن قياسها بمقاييس عالم الحرية رغم ما يربط هذين العالمين من علاقة نسبية ايضا ، وثالثا لان الاجناس الادبية المتعارف عليها في (مملكةالحياة)لاتسع دفق الموت الحي في (مملكة

الموت)فيأتي تجنيس النص اضطهادا له وشكلا من اشكال القمع الممارسة عليه وعلى صاحبه فهو خليط من الكتابة التأريخية ـ التوثيقية والقصة والشعر والسيناريو والمقال . . . يبحث عن حريته في كل هذه الاشكال . وعلى من يفكر بنقد ادبي ـ فني لأدب الاسلاك الشائكة ونتاجها الفكري ان يبحث عن ادوات ومقاييس تصلح للتعامل مع مفردات هذا العالم ويوظفها في منهج ديمقراطي (قد لايجوز استعمال هذه الكلمة في مثل هذا الموقع ولكني اريد من ديمقراطية المنهج هنا ان تجعله يحترم الموضوع ولايفرض نفسه عليه)فكفى بالمبدع قمعا ولعل احدا من نقاد الادب يتجشم عبء هذه المهمة الشاقة ، اما مهمتي التي وضعتها لنفسي مسلّما بما سبق فهي استخلاص القيم الفكرية والاخلاقية في هذا الادب والبحث في طبيعة العلاقات السائدة في عوالمه وطبيعة القهر الذي يتعرض له الانسان في وحدة تحليل موحدة هي الكاتب ونتاجه وحياته في مطبخ الزمان اللاهب لذلك جاءت الكتابة لوحة بيوغرافية عامة وضع الاديب المفكر فيها تحت عدسة مكبرة على خلفية الانظمة القمعية . وان اطلت بعض الشواهد واسهبت بالتفصيل في مواقع اخرى فلغياب المادة التي تمنيت لو توفرت للقارئ العربي آملا ان تسعني صدوركم الرحبة وتسع كتاباتي .

* * *

«إن الانسان ذا القناعات الثابتة الذي يرفض ان يكون فردا في قطيع استثناءاكثر مما هو قاعدة وهو غالبا ما ينال اعجاب الاجيال القادمة بينما يكون مضحكا في عيون معاصريه »[١] وكذلك هو سولجينيتسن موضوع بحثنا .

الكسندر بن عيسى سولجينيتسن شخصية معروفة في العالم اجمع كمعتقل سياسي مدافع بصلابة عن حقوق الانسان وككاتب مفكر حاصل على جائزة نوبل في الاداب في ان معا .

بدأت حياة سولجينيتسن بشكل عادي تماماً كحياة معظم ابناء جيله من مواطني الاتحاد السوفييتي الآ انها لم تكن عادية اطلاقا فقد حاول طوال حياته الاجابة على التساؤل الصعب : ماذا يجب فعله من اجل «الآ يتنازل المرء عن شعرة واحدة من شخصيته ، حسب تعبير باسترناك* ، كيف ينبغي العيش كي يبقى الانسان في شتى الظروف وان تكن ظروف استثنائية ، وفي اية حلقة من الجحيم انسانا ، وشخصية تفكر بصورة مستقلة وتتصرف بمسؤولية ، ولا يفقد الكرامة والضمير ولايغدر ولايتسافل ويبقى حيا وهو يجتاز النار والماء «ويصمد دون أن ينقل عبء قدره الى السائرين وراءه- كيف يفعل ذلك؟ »[٢].

ولد سولجينيتسن ١١ك١ (ديسمبر)١٩١٨وقد تبلور طبعه المتزن باكرا اذ بدا مستقيما خلوقا وواضحا وهو فتى صغير . في المدرسة كان طالبا كمسموليا (شبيبيا) متفوقا ونشيطا وعلى تميزه كان عريفا لصفه .

بعد تخرجه من المدرسة (١٩٣٦) تابع سولجينيتسن دراسته في كلية العلوم الرياضية والفيزيائية في جامعة روستوف ودفعته رغبته في المزيد من المعرفة الى التسجيل وهو طالب في السنة الثالثة (١٩٣٩)في معهد موسكو العالي للدراسات الفلسفية والادبية والفنية ليكون طالبا هناك ايضا . وفي نفس هذا العام تزوج للمرة الأولى من نتاليا ريشيتوفسكايا احدى زميلاته السابقات في المدرسة . جاءت الحرب الوطنية العظمى(العالمية الثانية)لتقطع دراسته وحياته العائلية فقد جند في صفوف الجيش السوفييتي في ١٨ت١(اكتوبر)١٩٤١ .

* باسترناك : بوريس ليونيدوفيتش (١٨٩٠-١٩٦٠)شاعر وكاتب روسي شهير حصل على جائزة نوبل للآداب عام ١٩٥٨ ولكن السلطات السوفيتية حرمته من استلامها لاسباب سياسية . من اعماله المعروفة للقارئ العربي (الدكتور زيفاكو) الذي نشر عام ١٩٥٧ خارج روسيا .

بدأت سيرة سولجينيتسن الحربية بمعارك في ضواحي مدينة أربول وانتهت في بروسيا الشرقية حيث اعتقل على الجبهة عام ١٩٤٥ من قبل الاستخبارات العسكرية نتيجة مراسلاته مع احد اصدقائه القدامى من مقاعد المدرسة (فقد سمي في رسائله لينين «فوفكا» وستالين «باخان»)حوكم شكليا وحكم عليه بتهمة العمل ضد السوفيتات وعدم احترامه لقادة الشيوعية بالاشغال الشاقة لمدة ثمان سنوات في المعتقلات مع النفي اللاحق مدى الحياةبعد انقضاء مدة الحكم .

امضى سولجينيتسن الفترة الاولى من اعتقاله (٢٢ حزيران (يونيو) ١٩٤٥حتى صيف ١٩٤٧)في معتقل اورشاليم الجديد في ضواحي موسكو و اسعفه اختصاصه هنا كفيزيائي اذ نقل للعمل في (مارفينسكايا شاراشكا) (١٩٤٧-١٩٥٠)وهي مجموعات بحث من المعتقلين تقوم بابحاث سرية لصالح الجيش والاستخبارات السوفيتية .عمل بعد انتهاء هذه المهمة معمارا في المعتقل (١٩٥٠-١٩٥٣) اصيب في اواسط عام ١٩٥٣ بالسرطان وهو في المعتقل ومر بتجربة الموت فصرع الموت بعمله وكانت هذه التجربة مصفاة خرج منها اكثر رسوخا وصلابة . وفي نفس العام انتخب نيكيتا خروشوف* امينا عاما للجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفيتي .

عاد السرطان من جديد يذكر بنفسه بورم ثان عام ١٩٥٥ فعاد سولجينيتسن يصارع الموت في تجربة مريرة وهو في منفاه في قرية كوك-تيريك بمنطقة جامبول وقد دخل في سباق مع الزمن حين أدرك ان الموت واقع لامحالة ليكتب ماأراد ان يقوله لمن بقي حيا فكان ان صرعت الكلمات

* خروشوف : نيكيتا سيرغيفيتش (١٨٩٤-١٩٧١) الامين العام للحزب الشيوعي السوفيتي(١٩٥٣-١٩٦٤) . منذ عام ١٩٥٨ وحتى اقالته وضع جميع السلطات بيده بادارته لمجلس الوزراء ايضا.

الدافقة على الورق الموت المؤكد ليخرج سولجينيتسن حيا ولتخرج تجربة قهره للموت في قصة اسماها « في جناح السرطان » حرر سولجينيتسن في ٦ شباط (فبراير)١٩٥٦ مع كثيرين غيره أعيد اعتبارهم في نفس العام ضمن حرب خروشوف ضد الستالينية . ومن هناك عاد سولجينيتسن الى موسكو ومنها الى ريزان ليعمل في احدى مدارسها مدرّسا للرياضيات .

* * *

قرأ سولجينيتسن وهو طالب الكثير مفكرا ومحللا ولمّا كان يملك عقل باحث لم يكن من الطبيعي ان يوافق على الدعاية الايديولوجية الشيوعية وهو لم يفعل . اما في المعتقل حيث توفرت له امكانية القراءة والتفكير المستغرق فقد بدأ يبني تصوره عن اقامة مجتمع بدون «عنف ثوري »وبدون «ارهاب » وبدون استبداد الاغلبية وظلمها لشخصية الانسان الحر المغاير لها فليس كل ماتقره الأغلبية هو الحق وليس بالضرورة ان يكون معقولا سيما وان «المعقول في عيون الأغلبية هو ماتتفق عليه هذه الأغلبية ،ومفهوم المعقول بالنسبة لها لاعلاقة له ب «العقل » بل بالموافقة الجماعية »[٣] . لذلك يصرّ من يربط المعقول بالعقل ان يكون حق الاختيار مقدسا ومصانا لكل شخص . وهنا تتضح بجلاء الفكرة التي عاشها سولجينيتسن واقعا وهي ان الطريق الى الحقيقة يمر ليس عبر اتفاق الشخص مع ضميره ، بل عبر التضحية اذ ان اتفاق العقل مع الضمير امر كائن وممكن واكثر اشكال هذا الاتفاق انتشارا في محيطنا هو اتفاق (الضمير الرخو) مع (العقل الماهر) وتختلف التسميات التي تطلق على مثل هذا الاتفاق باختلاف الحالة التي يكون عليها العقل ، فعندما يكون العقل نشيطا مبادرا (والعقل الماهر ليس بالضرورة مستكينا) يسمى هذا الاتفاق ذكاء وحنكة وعندما يكون العقل مستكينا يسمى ذلك حكمة اما عندما يتفقان على الحقيقة فيسمى ذلك جنونا ، واذا كانت الحكمة

والحنكة من سمات السياسيين المناضلين من أجل السلطة فإنّ الجنون من سمات (الرافضين) امثال سولجينيتسن المقاتلين من أجل الحقيقة .

تكمن فكرة هذا الصراع في الكثير من مؤلفات سولجينيتسن الادبية لتصير معالجة الفكرة واقعا اثقل بكثير من ان ترفعه الفكرة نفسها . ولكن بصقة في وجه تاريخ أسود يمكن ان تغدو نافذة للنور، فكيف وان التاريخ نفسه يبصق دماً في وجه انظمة سود أساسها القهر والقمع ! .

يحاولون اعتقال التاريخ بجعلهم فعل الاعتقال واقعا ينتظر كل من يبحث عن الحقيقة وكلمة المعتقل تعويذة تحبس الكلمات في الادمغة لتنمو الكلمة نفسها في الاذهان وتصير قاموسا للممنوعات . فما هو المعتقل ؟ «انه مكان يكون فيه مجرى التاريخ مضغوطا كما لايكون في مكان اخر، فهو يتضمن بصورة نموذجية مركزة كل كتلة الشر والعذاب التي تكون في جميع الأماكن الاخرى مبعثرة وأقل وضوحا . وهي تفعل فعلها هذا دون مزاح فخصوصية المعتقل تتمثل بان كل الكذب والشر والغباء والدناءة المتواجدة في الانسان تظهر هنا بعريها الشرير الصفيق عديم الشفقة»(٤).

تتدحرج الحياة في المعتقل ثقيلة خشنة مجرّحة دون قطرة تسعف بابتلاعها ، ولكنها حياة على اية حال ، حياة عارية لأناس لم يخب أملهم بالحياة بعد وهم وراء الاسلاك الشائكة وجدران النارحيث يموت الكثيرون قهرا وجوعا وانهاكا وقنوطا ، ويبقى فقط من يدحرجون الحياة الثقيلة الشائكة رغم وعورة الطريق دون حقد عليها وهم لايدركون كيف ولكنهم يمسكون باسنانهم المتخلخلة خيط الحياة المتمردة حتى يطيعوها ويحرصون على شيء اساسي الا يغلقوا اعينهم فقد ياتيهم الموت في الغفوة .

سولجينيتسن كان واحدا ممن امسكوا بالحياة جيدا فقدّرته الحياة على قوته ورغبته بالحديث عنها ، اذ يبدو ان الحياة ايضا يعجبها ان يُحكى عنها خاصة من قبل الاقوياء! .

على القهر والجوع وقلة الحيل يبقى العمل سبيلا وحيدا للتمسك

بالحياة في المعتقلات وهذا ما فهمه جيدا سولجينيتسن الذي عمل اولا ليحافظ على حياته (كوحدة فيزيائية) مسخرا كل طاقاته لتحقيق هذا الهدف وعمل ثانيا ليحافظ على نفسه (كوحدة ذهنية ـ ثقافية) وان يكن في الحدود الدنيا للعمليات الحيوية التي تجري اثناء السبات إذ «يصح القول بشكل عام ان ساكن المعتقل يمكنه انقاذ نفسه بلجوئه الى ما يشبه السبات الثقافي ويتشبث بالمقابل بكل مايساعده في الحفاظ على حياته»(٥).

«هذا اهم شيء فمن لايتغابى في المعتقل ولايخشن احساسه سوف يموت، وانا نفسي لم ينقذني الاهذا . . . فلو انني تعذبت من الداخل واغتظت كمثقف وانفعلت لكل ما يحدث لي لقضيت نحبي بالتاكيد»(٦).

ولكن الذاكرة تنفصل عن العقل حينما يبحث هو عن مقومات البقاء الفيزيائي وتصير تلتقط الاشارات لتختزنها دون تفكير واع الى ان يُمنح العقل فرصة البحث عن مسوغات البقاء الروحي فيفك رموزها ليفهم الخارج من الجحيم ان الروح تستهلك مع الجسد في الخارج الكبير المسور بالصمت بينما تتحرر في الداخل الصغير المسور بالاسلاك الشائكة، والجسد هو الذي يستهلك بينما تتظاهر الروح بالنوم . بين رموش الروح اختبأ ذهن سولجينيتسن وهو يبني اساسا لقصته الاولى (يوم واحد من حياة ايفان دينيسوفيتش) بينما كان جسده يبني بالمعنى المباشر للكلمة الجدران في معتقله .

* * *

قصة (يوم واحد . . .) كتبها سولجينيتسن عام ١٩٥٩ ونشرت في العدد الحادي عشر من مجلة (نوفي مير) ((العالم الجديد)) لعام ١٩٦٢ بناء على اقتراح شخص من قبل خرشوف واصراره على ذلك وكانت قد مضت ستة اعوام على اعادة الاعتبار لسولجينيتسن (١٩٥٦) وخروشوف يتابع حربه التي بدأها ضد الستالينية علنا على الاقل منذ انعقاد المؤتمر العشرين للحزب

الشيوعي السوفيتي (١٤ـ٢٥شباط (فبراير) ١٩٥٦) بالتقرير الشهير الذي قدمه امام هذا المؤتمر والذي ادان فيه الستالينية المتمثلة بعبادة الفرد (الزعيم) وممارستها القمعية، ومع ان هذا التقدير لم يعمم بل بقي محصورا في الاطار الحزبي الا ان صداه المحلي كان كبيرا سيما وانه اقترن بخطوات عملية على الأرض اهمها ان الباقين احياء من المعتقلين السياسيين بدأوا يعودون الى بيوتهم وكان سولجينيتسن واحد منهم .

ولكن لم يلحق خروشوف للأسف، ان يدير طاحونة السلطة بالاتجاه المعاكس فقد لاكتهُ هذه الطاحونة وهو على رأسها حين حاول ان يهاجر ببعض من الحقيقة الممنوعة التي ادركها، فكيف لسولجينيتسن المولود اصلا بين اسنان المولوخ* ان ينجو من اللوك ؟

ما ان نشرت قصة (يوم واحد من حياة ايفان دينيسوفيتش) حتى ادوت مثل الرعد في سماء صافية وكانت الاحاديث عنها وحدها واصبح اسم سولجينيتسن الذي لم يكن احد يعرفه حتى ذلك الحين على كل شفة ولسان . انه لمن الصعب جداً على القراء السوفييت الذين لم يبلغوا الاربعين والذين يمكنهم اليوم الحصول على روايتي ((الحياة والقدر)) (ف . غروسمان)و ((ابناء اربات)) (أ. ريباكوف) ادراك ماكان يعنيه في الستينات ظهور تحفة ادبية ((عن المعسكرات))[٧] تصوروا كانت بداية الستينات والاف مؤلفة من الناس قد عادوا الى بيوتهم من معسكرات الأعتقال . . . وانعقد المؤتمران العشرون والثاني والعشرون للحزب، واختفت تماثيل وانصاف تماثيل ونقوش وصور الزعيم الفوتوغرافية والمرسومة . لكن احداً لم يكن قد تحدث في الادب عن حلقات الجحيم البيرياوي** ـ الستاليني التي اجتازها الملايين من ابناء الوطن . لاعن المعذبين والمعدومين وعمن قتلوا ولاعمن بقوا

---

* المولوخ : اله الشمس والنار والحرب عند الفينقيين كانت تقدم له الضحايا البشرية .

** بيريا : (لافرينتي بيريا) مدير مخابرات النظام الستاليني . اعتقل واعدم بامر من خروشوف .

احياء ،لم يكن قد سمع بعد في تلك الفترة لاآهة ولاانين ولاصرخة . سولجينيتسن كان اول من تحدث عن ذلك في مجلة ((نوفى مير)) . . . وسميت هذه القصة (يوم واحد من حياة ايفان دينيسوفيتش)[٤٨].

اذاً (ايفان . . .) كان اول عمل يتحدث عن ممنوعات مختومة بالدم الاحمر تساهم السلطة الحمراء بطباعته ونشره فقد اراد خروشوف ان يقول على لسان سولجينيتسن ماقاله في قاعات التصفيق المقدس وكم من الأرشيفات المقدسة والمقدسات لاتمس الا من قبل الكفار والمرتدين وعقاب الكافر والمرتد يعرفه جيدا حامو الحق الالهي . اما سولجينيتسن فانه يقول شيئاً مفهوماً تماماً لخروشوف ولموميااات الفكر الممنوع من الصرف ، فلماذا لايجرب خروشوف ردود الفعل الجماهيرية على هذه الفاتحة العلنية .وكانت ردة الفعل عاصفة وسط الادباء والقراء بمختلف فئاتهم . هذا على الصعيد الشعبي اما على الصعيد الرسمي فقد جرى الماء تحت الجالسين في المكاتب الستالينية بيسر ظاهر تحت تأثير فعل الخنوع المتَخَب فالعقول الستالينية التي تعودت الموافقة دائما دون تفكير على كل مايقوله الزعيم والايدي التي ترتفع بشكل آلي للموافقة والتصفيق لم يكن يدخل في وظائفها الحيوية اصلا مهمات كالرفض او حتى الحوار والمجادلة . ولكن يبدو ان غريزة البقاء اقوى من موروثات الخنوع المنتخبة عبر اجيال عديدة ، اذ ان الانتخاب يمارس في الانظمة الديكتاتورية ايضا ، ولكنه الانتخاب الوراثي من اجل صفات الخنوع والنفاق والتكيف من اجل البقاء . . . لممثلي السلطة . الا ان التكيف هذه المرة كان يعني العودة الى طقوس عبادة الصنم والقضاء على هذا الجنوح الخروشوفي باسرع مايمكن لأن التكيف الذي أراده خروشوف كان يتضمن فعل الفناء الذاتي لآلهة قصور الشعب المحمية بحرز الثورة والـ(دم قراطية) ولرهط الحاشية والاتباع ويبدو ان خروشوف كان يؤمن بما يفعل ويدرك الى اين يسير اذ صرّح بعد تنحيته بما معناه انه يعتبر اقالته انتصارا لنهجه ، فهذه الجثث الحزبية المالئة لقصر المؤتمرات استطاعت ان تقول (لا) ولو مرة واحدة

في حياتها . .قال(لا)بحد ذاتها تعني تغيرا نوعيا كما ظن خروشوف ، غافلا عن ان هذه الـ (لا) هي(نعم) ايضا لتيار لم يستطع كسره فكسر امامه وعزل (١٤ ت١ (اوكتوبر) ١٩٦٤) ليجيء بريجنيف » وفي زمن بريجنيف عاد موضوع المعسكرات الى الحظر من جديد وكأن شيئاً من هذا القبيل لم يكن- لا معتقلون ولا (يوم واحد) ولامؤلفه . . . «(٩) .

(يوم واحد . . .) قصة شغلت عقول الناس ليس فقط لانها تحدثت عن ممنوعات ، بل لانها تحدثت بلغة حية عن اولئك الذين شُطبوا من الحياة بجرّة قلم . كثيرون رأوا في ايفان أخا وابنا وزوجا وابا لهم سُحب من فراشه ليلاً واختفى كأنه لم يكن لاذكر له ولا خبر عنه الا اللطخة الجديدة التي دمغت العائلة بمجرد ان سحبه اخطبوط المخابرات الى جوفه (عائلة عدو الشعب) فكان على ابنائه ان يجلسوا في زاوية خاصة في صفوفهم في المدرسةوكان على التلاميذ الآخرين ان لايتحدثوا اليهم وان تحدثوا فبازدراء لاثبات انهم لايتعاطفون مع (اعداء الشعب) وكان على هؤلاء (الأطفال - الأعداء) ان يقتنعوا ان الصف التاسع هو قمة التحصيل العلمي الذي يستحقونه وعلى البقية ألايروا شيئا غريبا في ذلك فان تتحول من صديق للسلطة الى عدو للشعب ليس أكثر من جرة قلم وخبطات على خشبات الباب في ظلمة الليل وسيارة تهدر باتجاه العالم الاخر حيث يعيش ايفان رغم أنف السلطة التي ارادت له ان يموت هناك على عكس بطل شـالامـوف* الشاعر الذي جاؤوا به ليتعذب عشر سنوات ف «تخيلوا لو انه يموت الان فلكم سيخدع اولئك الذين اقتادوه الى هنا ليمضي عشر سنوات كاملة»(١٠). لم يمت ايفان دينيسوفيتش لانه فهم المعادلة الصعبة (تبلد - تعش) التي لايستطيع تقبلها الكثير من المثقفين ولا فهمها الكثير من البسطاء . اما هو فقد فهم انه يجب ان يُسخّر كل طاقات الجسد ليعمل من جرس الصباح حتى

* شالاموف : فارلام تيخونوفيتشو (؟-١٩٨٢) كاتب روسي امضى في المعتقلات الستالينية اكثر من سبعة عشر عاما . الف الكثير من القصص عن السجون والمعتقلات نشرت بعد موته .

جرس المساء كي لايموت وان يرتب يومه مستفيدا من طاقات الروح ليعيش اية حالة حتى موعد النوم فالعمر يتكون من الايام ومهمته اليوم ان لايموت لان هناك حياة مابعد المعتقل التي مازال يثق بها وهنا «من لم يعد يثق بالمستقبل، بمستقبله الشخصي يضيع ومع فقدانه للمستقبل يفقد محور ارتكازه الروحي، يتحطم من الداخل ويتدهور جسدياً وروحياً»(١١). فلا يكفيك ان تكون هنا قادرا على تجاوز العمل الشاق حتى تعيش ولايكفيك ان ترغب بالحياة حتى يتحقق لك ذلك فـ«النزوع الشديد الى الحياة بغياب الحياة الروحية يقود فقط الى الانتحار»(١٢). والحياة الروحية تُتيح لك ان ترى خارج المعتقل سبباً يجعلك تطمح اليه وليس الى الموت. قد يكون هذا السبب شخصا ينتظرك او تنتظر رؤيته او عملاً لم ينجز بعد أو اي شيء آخر وايفان كان لديه مايعيش من اجله. وعلى بساطة ايفان كان سبب بقائه حياً فهماً فلسفياً عميقاً لوحدة الحياة ولمقومات استمراريتها فالزمن بالنسبة لايفان ليس نهرا يجرف الناس بل هو كما عبر الفيلسوف الامريكي بيرن* بحر وعلى الناس تجاوزه، لذلك فقد ركب ايفان قاربه وجدف حتى اجتاز بحر الموت شراعه اللامرئي روحه الهادئة ووحدة الزمن والمسافة لديه واحدة. هي اليوم، اما اليوم «فقد استسلم ايفان للنوم برضى تام. لقد حقق نجاحات كثيرة: لم يرموا به في الزنزانة، ولم يسوقوا مجموعته للعمل في ((المدينة الاشتراكية))، وفي الغداء سد رمقه ببعض العصيدة، وحقق شاويش المجموعة معدل العمل المطلوب منها، ولم يفتش مع المضربين وقد رص الجدار بمزاج طيب، وفي المساء عمل عملا اضافيا عند سيزار واشترى تبغا وغالب نفسه ولم يمرض.

مضى يوم ولم يعكر صفوه شيء ويكاد يكون سعيدا. عدد مثل هذه الا يام في فترة اعتقاله من الجرس الى الجرس ثلاثة آلاف وخمسون يوماً، وقد زادت ثلاثة ايام بسبب السنوات الكبيسة(١٣).

*بيرن: (ايريك بيرن) فيلسوف امريكي يبحث بشكل اساسي في بسيكولوجيا العلاقات الانسانية من اعماله الالعاب التي يلعب بها الناس، الذين يلعبون بالالعاب...)

حياة ايفان دينيسوفيتش بطل (يوم واحد . . .) لم تنفصل عنه لان ذلك يعني موته على عكس قصته التي استقلت حياتها عنها فحتى لو أُعدمت هذه القصة بالحرق فانها ستبقى في عقول قارئيها وستعيش في الذاكرة الشعبية مع صاحبها وكاتبها . لكن العقل الحزبي الذي تعود على صياغة كل شئ بالمنع والقمع لم يكن يريد ان يدرك هذه الحقيقة وكأنها لاتعنيه او ظنا منه بان العالم ينتهي بانتهائه هو ، فلماذا لا يفهم الناس ما يفهمه هو ببساطة «لقد كان في منطقتي الكثير من هذه ((المؤسسات))التي تصفها الرواية ، ومالغريب في هذا الأمر ؟ولم الكتابة عنها ؟»[١٤] «رغم اشارتي الاستفهام فان هذا القول لم يكن استفساراً ، بل كان انذاراً بقرب تنفيذ الخطط التي تحاك في أقبية عقول العبيد الستالينيين للانتقام من (الإنحراف الخروشوفي) والعودة للسير على خطى ابي الشعب وريث الثورة الادبي . وكان من الطبيعي ان يكاد له(ايفان دينيسوفيتش) ولصاحبه ، اذ ان حصانة ايفان لم تستمر اكثر من اشهر قليلة رغم ترشيحها لجائزة لينين وكان من المتوقع ان تحصل على هذه الجائزة في نيسان (ابريل) ١٩٦٤ الا ان الانتقادات بدات ابكر من ذلك بكثير تمهيدا لشطب القصة عن الورق وحجبها بحرز الرعب في عقول قارئيها « لقد عيروا ايفان دينيسوفيتش بانه ليس بطلا ولا يناضل في المعتقل (وكأن النضال كان ممكنا هناك !) وقالوا ان اللوحة وحيدة الجانب وما الى ذلك . لقد فهمنا ان كل هجوم ضد الرواية يعني اضعاف مواقع خروشوف ضد الستالينيين وتراجعات خطرة له ولمن حوله »[١٥]

اما صاحب ايفان فلم تحمه يد خروشوف التي شدت على يده مصافحة مستحسنة من الهجوم فما ان ظهرت قصتاه الجديدتين (دار ماتريونا) و(حادثة في محطة كاتشيتوفكا)في العددالاول من مجلة (نوفي مير) لعام ١٩٦٣ حتى بدأ الهجوم عليهما وعلى صاحبهما وساعد في زيادة زخم هذه الهجمة التراجع الخروشوفي اذ بدا خروشوف اشد خطراً على كل نفس جديد في الادب والفن من دافعيه ومشجعيه فقد انسجم حين ناور

انسجاماً تاماً مع قاعدة تحول الضعفاء ـ وهو لم يكن ضعيفا ـ الى مهزومين يعيّدون بفجور في لباس المنتصرين فكما يصبح الضعفاء من السجناء السياسيين اشد المتعاونين مع جلاديهم فتكا برفاقهم السابقين بحثا عن شهادة حسن سلوك من جلاديهم وبراءة ذمة من انتمائهم السابق ، كذلك أظهر خروشوف براعة في الهجوم على المثقفين وتوبيخهم بكافة فئاتهم انسجاما مع الروح البروليتارية التي تثيرها الثقافة كما تثير الثور خرقة حمراء، فقد افتتح ممثل البروليتاريا خروشوف (اللقاءات التاريخية) للحكومة السوفيتية مع المبدعين لتهذيبهم بلقائه الاول مع رجال الثقافة والكتاب في ١٧ ك١ (ديسمبر) ١٩٦٢ . ويمكن الا نعتب كثيراً على خروشوف لانه لم ينتم يوماً الى فئة المثقفين لا من ناحية التحصيل العلمي ولا من ناحية المستوى المعرفي ولا من ناحية الطرح الفكري . فالراعي انما بالقامة يرتفع عن القطيع :

عندما اشتد بحر ايفان نشرت على امواجه قصة (دار ماتريونا) التي كان سولجينيتسن قد كتبها عام ١٩٥٩ بعد عودته من منفاه الى ريزان (١٩٥٦) وماتريونا فاسيليفنا هي المرأة التي آوت سولجينيتسن ورشرشت روحه بالبسمة الطيبة ورعاية الام الصامتة الراضية لتعود هذه الروح وتنتعش من جديد . فقد بحث سولجينيتسن بعد صحراء المنفى وظمأ روحه الى دغلة صغيرة في وطنه يحشر نفسه فيها عساها لاتلفظه كما لفظه وطنه الكبير عن مكان يشتمُّ فيه هواء الحرية في عش واحد مع روحه وكان هذا المكان (دار ماتريونا) .

ومن هنا تأتي اللغة الحميمة الدافئة التي يتحدث فيها الكاتب عن بطلة قصته لتؤكد انها اكثر من شخصية ادبية فهي لم تشغل فقط جانباً من حياته الذاتية بل مست ذلك الجانب الاكثر ايلاما وحساسية اذ انها كانت النقيض الحي للمتبدلين والدمويين المتوحشين في المعتقل . من خلال هذه المقابلة تأتي علاقة هذه القصة بالنتاج العام لسولجينيتسن المكرس لفهم طبيعة القهر الذي يتعرض له الانسان ومحاربته بكافة أشكاله .

لا تأتي لغة القصة الحميمة من تعاطف سولجينيتسن مع ماتريونا بل تأتي من طبيعة ماتريونا القروية البسيطة ، الطيبة ، هذه اللغة تلغي كل اشكال التكلف وتجعلك من اهل البيت فور سماعك لها ، وهي على كل بساطتها عصية على الفهم عليك ان لم تكن واحدا من اهل البيت وكان سولجينيتسن اياه . كل شيء في هذا البيت كان له نقيضة في المعتقل وكان له اثر طيب على عكس ذلك الذي في المعتقل . حتى الفئران والصراصير صار يرى فيها سولجينيتسن هنا بعداً طبيعيا صادقا كان هو بحاجة اليه فهو يتحدث عن الاصوات التي تصدرها أفواج الصراصير في المساءات وهو جالس وراء طاولته يقول : « لكنني اعتدت على خربشتهم ، لانه ليس فيه شر وليس فيه كذب ، فهذه الخربشة هي حياتهم »(١٦). وحياته ايضاً كانت لها خربشتها ، ولكن على الصخر الصلد والرمل اللاهب قبل ان يخربش الآن على الورق في دار ماتريونا ويرى بان الحياة جديرة بان تعاش طالما ان وجه ماتريونا المرهق قادر على الابتسام بطيب رغم قلة الطيب في حياتها « لقد تعودتُ ان ارى فكرة الحياة اليومية ليس في الطعام ، بل كانت تلك الابتسامة على وجهها المدور اغلى علي بكثير »(١٧). وهو عندما يتحدث عن الظلم في الواقع على ماتريونا لايفعل ذلك بشكل حماسي استعراضي بل يكتب ببساطة كأنه يتحدث اليك على كأس من الشاي عن أشياء تحدث يومياً منذ الصباح وحتى المساء . وهو لايتحدث عن ماتريونا على انها ضحية فهي بالنسبة اليه بطلة . بطلة ليس بالمعنى القصصي بل وفي الواقع الحياتي لانها هزأت بكل عثرات الحياة واحمالها وكانت قادرة ان تمنح البسمة دائماً محافظة على طابعها الانساني الخيّر . هزأت وهي تعمل مرفوعة الرأس رغم القليل المتبقي من طاقة الجسد لتحول هذه الطاقة الى مسحة رضى على وجهها في مواجهة السواد الذي يَسِمُ حياتها وحيوات الآخرين من حولها فهمت ماتريونا على بساطتها في معتقلها الكبير (الوطن) مافهمه ايفان في معتقله الصغير انها يمكن ان تقاوم كل كرب

الدنيا بالعمل « لقد لاحظت ان لديها دواء شاف لتعيد الى نفسها مسحة الطيب انه العمل »[١٨].

وماتريونا الطيبة في مواجهة كل ال(لاءات) التي تشكل سورا يحاصر بسمة كل منا وهو يقول (نعم) لاتقول لأحد (لا) عندما يطلب منها المساعدة حتى ولو كان من يطلبها الدولة التي تسحقها وامثالها . وهي تفعل ذلك مبتسمة ابتسامة تدين الظلم وتسخر من الاشياء الزائلة الزائفة مدركة قيمة الجوهري اذ تنفتح اليه اولا كي ينشرع لها راضيا .

العمل بالنسبة لماتريونا ليس مشروطا بظروف واهداف مادية انما هو ناتج تفاعل روحي ويثمر حالة روحية لتبقى هي «على مستوى آلامها» كما يقول ديستويفسكي واذا كان الكثيرون يظنون متوهمين انهم يعيشون احرارا في (مملكة الحياة) فان حياة ماتريونا تشير الى انها تدرك وجودها في (مملكة الموت) واذا كان « يمكن في مملكة الحياة مغادرة الحياة بالانتحار ، فانه في مملكة الموت يمكن فقط اللجوء الى الحياة الروحية »[١٩].

ممارسة الحياة الروحية فعل داخلي على مستوى الذات وليس بالضرورة ان يرتبط بطقوس العبادة وبيوتها ، فممارسة ماتريونا لبعض العادات الوثنية التي استمرت في الديانات لم تكن ناجمة عن تعلقها بالبعد الديني لها بل ببعدها الخيالي الاسطوري ، فقد اتحد عقل ماتريونا مع الطبيعة اللامرئية في مواجهة الشرور الفاجرة لذلك كانت ماتريونا تذهب لرقي الماء والتدهن به ، هي لا تشك في نفعه كما لاتشك بان اؤلادها الستة ماتوا بعد ولادتهم بسبب لعنة سكنت روحها ولعل المشعوذين يتمكنون من اخراجها «لقد اجذوني الى راهبة لمداواتي . وقد دفعتني هذه الراهبة الى السعال وانتظرت ان تخرج اللعنة من فمي ضفدعاً . لكنها لم تخرج . . . »[٢٠].

ذهاب ماتريونا الى الراهبة يعني لجوءها الى عنصر من عناصر الطبيعة

---

*تفاردوفسكي : الكسندر تريفونوفيتش (١٩١٠ ـ ١٩٧١) شاعر روسي رأس تحرير مجلة (نوفي مير) ((العالم الجديد))

التي تؤمن بها . فبالاضافة الى عناصر الحياة الطبيعية كالماء والهواء والتراب والنار . . هناك عنصر هام بالنسبة لها ولامثالها هو الاتقياء وهي نفسها كانت تقية . وليس عبثاً ان التسمية الاولى للقصة كانت «لاقرية بدون تقى «لكنها اكتسبت تسميتها الجديدة بناء على اقتراح من تفاردوفسكي * .

مع كل احساس سولجينيتسن بماتريونا وحاجته الروحية الى وجودها فـانه لم يكتشف وجوده مع تقية الا حين ماتت فقد جعله وقع الموت يستعرض المتناقضات بسخرية حزينة ليكشف جوهر ماتريونا في المقطع الاخير من القصة « هناك فعلا في كل بيت خنزير ! واي شيء اسهل من ذلك - أن تطعم خنزيراً شرهاً لايعرف شيئاً في الدنيا سوى الطعام ، ان تطبخ له ثلاث مرات في اليوم وتعيش من اجله ثم تذبحه وتأخذ الدهن بينما هي لم تفعل . . . لم تركض وراء المال ولم تسابق لاقتناء الاشياء كي تصونها فيما بعد اكثر من حياتها نفسها ولم تنجر وراء الزينة ، وراء اللباس الذى يخفي التشوهات ومعالم الحقد .

هذه المرأة التي لم يفهمها زوجها فهجرها والتي دفنت اولادها الستة ، لم تدفن خلق المعاشرة . هذه الغريبة على اخواتها واخوات زوجها ، هذه المضحكة التي تخدم الغرباء دون اجر ، هذه التي لم تجمع للموت سوى عنزة بيضاء وقطة عرجاء وبعض شجيرات الكاوتشوك . كلنا عشنا قربها ولم نفهم انها هي بذاتها ذلك التقى الذي لاتقوم - كما يقول المثل - قرية ولامدينة ولاالارض كلها بدونه»[٢١].

اذا كانت أعمال سولجينيتسن تركز على قيمة العمل فان هذه القيمة تختلف حسب طبيعة دافع العمل وعمق تجذره في النفس والثمر الذي يطمح اليه . فاذا كان العمل بالنسبة لايفان دينيسوفيتش عملاً منقذاً - قارباً يقطع به بحر الوقت كي لاتستهلك الروح فليحتضن العمل الروح ويسبح بها عبر الموج العاتي الى الشط حيث تعد الروح ايفان بعمر جديد وتعد يدا ايفان الروح بعمل جديد فالعمل بالنسبة لماتريونا هو صيرورة الروح .

الانسان حيث يولد ، يولد في لج بحر الزمن وهو اما ان يتخبط ويغرق لترسو روحه في القاع واما ان يذبح الموج ويعض الموت الهارب منه باتجاه الشاطئ فيصل الى هناك لتضئ روحه منارة للآتين بعده . بهذا المعنى يكون ايفان قد رُمي من جديد في اللج العاتي ولكنه عرف كيف يتحرك باتجاه الأمام لأن روحه رفضت أن تعيش في جوف قرش أو تعشعش في قوقعة سلحفاة . فالعمل بالنسبة لايفان ارتبط بأولى الغرائز الهامة التي تحقق وظيفة الحياة وهي الشعور بالخطر والاستجابة له فكل حيوان في الغابة يجد سبيلا للعيش وسط الوحوش المفترسة الضاربة . اما السبيل الذي وجدته ماتريونا فكما في الحكايات الشعبية وأفلام الكرتون . ماتريون تمر من غربال الشك بالثقة وتدوس مخاط الكذب بالصدق وتخترق حيطان الشؤم السود بالبسمة . فروح ماتريونا هي التي تعمل والجسد يتحرك كي ينظف ويرتب ويدفئ بيت الروح . واذا سحق جسد ماتريونا على سكة القطار فان روحها ازهرت زهراً لايطاله الا اولئك الذين (يشتمون رائحة الزهر في بحر الدم) .

اما الانواع الاخرى من العمل النقيضة لعمل ايفان وماتريونا فجوهرها الدوس فوق رؤوس الذين يصارعون الموج للقفز في الهواء باتجاه الطاغية لينبت الموت وراءهم والقطبان حيث تتحول الاوطان الى ساحات سباق تقفز فيها الأرواح الشائكة على شفاه الورد البضة فتنزف دماً يحاصر بالاسلاك الشائكة .

في جميع الأنظمة حيث يكون الزعيم إلَهاً يصير الوطن معتقلاً يمنح فيه الالها إذ يرضى ويقتل اذ يغضب أو ليتسلى ، يكتسب العمل الابعاد الرمزية التي تجعل الواقع اكثر تخلفا حيث يصير الحافز الى العمل خلاصاً فردياً رهروباً من الموت جوعاً وعرياً ويصير المستقبل بألوانه ينفخه الطاغية ليتفرج على الدائرين في فراغه . . . يفجره متى شاء بمخالبه . عندئذ يصير المثقفون احصنة جر تجر الجثث وملائكة ترقى جراح الامة حيث انغرز كرسي العرش . فماذا لو تحول المثقفون انفسهم الى جثث!

فمن سيجر الضحايا آنذاك ومن سينظف جسد الامة ويزرع بذور المستقبل في جراحها لتنبت غدا ؟ كثيرون تحولوا الى احصنة جر ركبت الايديولوجيا غماءات على اعينها فما عادت ترى الا الطريق المؤدي الى الطاغية فمشت فيه مخلفة اثر كل خطوة جثة وكان الملازم فاسيلي زوتوف بطل (حادثة في محطة كاتشيتوفكا) واحد من هذه الخيول التي اعمتها الايديولوجيا .

الملازم فاسيلي زوتوف ضحية القولبة الفكرية والممثل تفيريتينوف ضحية الحرية الفكرية (الذاتية) .

ادرك الاول المقدسات الجديدة واهمها عبادة الزعيم وكل ما يرتبط به كالوطن ومستقبل الامة وصلى لهذه المقدسات علانية وخدمها باخلاص متفانياً في عمله ومنضبطاً في سلوكه . اما الثاني فقد كانت المقدسات الحقيقية على مايبدو تشغل كل عوالمه وقد خدعته هذه المقدسات اذ انها لم تكن تناسب الحياة في الجحيم : هي علمته ان الله يعفو عن زلات اللسان والكثير من الأخطاء الناجمة عن طبيعة الضعف الانساني ، ليس فقط بل ومن يرتكب معصية تمنحه الرحمة الالهية ولو فرصة واحدة للعودة الى طريق الصواب . اما زلة اللسان هنا في عالم الاله الصغير فثمنها الحياة وهي مثلها مثل اي انفجار خطير تشعل الضوء الاحمر في رجال مخابرات النظام الآليين فيعتقلون ويرمون في غياهب السجون او يقتلون ويرتاحون تبعاً للبرنامج الموضوع فيهم . وفاسيلي زوتوف الرجل الآلي الذي يعمل بدقة صامتة لم يستطع ايضاً تجاوز برنامجه فكان ان اشتعلت اللمبة الحمراء في ذهنه لمجرد ان تساءل الرجل الطبيعي الذي امامه (أين تقع ستالينغراد؟) المدينة المسماة على شرف الزعيم وهو حي اذ ان ذهن تفيريتينوف الذي يربط اسماء المدن بتواريخها لم يكن ليخلي مكاناً للسم الجديد الذي يُسمى الاقدار . (ستالينغراد؟) بنبرة التساؤل هي الشيفرة التي حركت الطبيعة الآلية في فاسيلي زوتوف وادارت برنامجه الذي اوحى له بضرورة اعتقال تفيريتينوف

فالبرنامج يخلو من كل مضادات الستالينية ويجب ان تخلو منها الارض أو يعقل ان يغفل رجل سوفييتي عن مدينة شرّفت بهذا القدر من التكريم ؟! يستطيع ذلك فقط المجانين والاعداء اذا تفيريتينوف (جاسوس) اما عمله في موسكو في مسرح الدراما وحب زوتوف للمسرح والخبز والملح اللذين صارا بينهما (السكائر التي دخناها على احاديث ودية على الاقل)واحساس زوتوف بارهاق وجوع الممثل وتعاطفه معه . . . واشياء اخرى كثيرة تعبر عن علاقة انسانية نشأت بينهما فلم تكن لتدخل في حسابات المبرمج ولم يكن لها مكان اصلاً في معطيات برنامج زوتوف الذي يعمل على مفتاح (الوطن ـ الزعيم)وكل من لايناسب هذا المفتاح لايناسب الوطن . فاسيلي زوتوف برمج مثل كثيرين غيره على قيم شخصية واجتماعية ووطنية ايجابية وبناءة : حب الوطن والتضحية في سبيله ، الاخلاص في العمل ، الاستقامة في السلوك ، الشعور العالي بالواجب تجاه المجتمع ، الايمان بقدسية العدالة وبعدالة القضية التي يعيش لها واشياء اخرى ، ولكنه برمج لضرورة الاستخدام على التسليم ، والتسليم يعني قبول الاشياء المقدمة على انها حقائق دون الشك في طبيعتها والبحث عن حقيقتها . واذا كان هناك هامش للشك فهو الشك في نقاء سلوكه الشخصي تجاه الوطن .

فاسيلي زوتوف يعيش من اجل (الوطن ـ الشعب)لتسليمه بأن (الوطن ـ الزعيم) يعيش من اجله ايضاً . وليس من السهل على امثال فاسيلي زوتوف ان يفهموا أن هناك أسلاكاً شائكة منصوبة بين المفهومين وهم يسلمون بوحدتها .

واذا كانت هناك فسحة ذاتية من شخصية زوتوف لم تخضع للبرمجة فهي لم تكن من السعة والقوة بحيث تفرض خيارها لذلك انتصرت اوامر البرامج باعتقال تفيريتينوف وتراجعت الخيارات الاخرى لان وجودها يعني ان تكون في موضع صراع بين ان تتجاهل البرامج وتدخل لعبة(الشك ـ البطولة) وكل مايخدم (الوطن ـ الزعيم)هو (خدمة ـ بطولة) حتى ولو

كانت هذه الخدمة غدراً وخيانة للانسان الذي هو أساس (الوطن ـ الشعب) . ولم يكن يخشى على فاسيلي زوتوف ان ينحرف باتجاه الشعب لانه ربُيّ على التقاليد الثقافية التي تكرس الغدر والخيانة على انهما بطولة . أو لم يكرس بافل ماروزوف* بطلاً ثورياً لانه غدر بأهله وأخبر أنهم يخبئون بعض القمح أيام الكلخزة وتجريد الفلاحين اخر مايملكون حتى على مستوى الدجاجة الواحدة وكيس الطحين الواحد . فكان أن اعدمهم الحمر على معاداتهم للثورة واعدم بافل من قبل الشعب على غدره وعمالته بينما اقام له البلاشفة التماثيل في ساحات المدن وسميت العديد من المدارس والفرق الطلائعية باسمه ، وصارت تُنظّم الرحلات لزيارة نصبه ووضع الزهور عند قدميه ويُحكى عنه في ا لمدارس كبطل طلائعي . . . وقد دخلت نصبه ايضا في عداد النصب التي تفرض التقاليد زيارتها اثناء الاعراس والدوران حولها وتقديم الزهور لها (لتتوحم العروس على صبي مثل بافل ماروزوف يعجل في اجلها) .

فاسيلي زوتوف وبافل ماروزوف عملا على نفس المستوى وضمن نفس المنظومة . كلاهما فعل مافعل ليصنع وطنا وكلاهما وضع حجرا لصنع صنم تحوم حوله اساطير العبقرية والعدالة والنقاء . . . ليغطي ظله الوطن والشمس تدور من حوله . ولكي يظل كل الوطن يجب ان يعمَّر أعلى فأعلى . والأدب الايجابي(من وجهة نظر الثورة) يربى على نموذج الكثير من امثال بافل ماروزوف ، وهناك أدب أريد له أن يقرأ من وجهة نظر حمراء كـ(الدون الهادئ) يحتوي صوراً نقيضة لبافل واضحة لمن يريد رؤيتها وهناك وهناك ايضـا (الأدب ذو الأيدي الطويلة) الذي يزيل الأقنعة عن وجوه الآلهة والغمّاءات عن عيون السا جدين وتهرب منه الاصنام اخيراً لأن كل يد تقطع تنبت بدلاً منها عشراً في الحال .

بافل ماروزوف بن ترافيم (١٩١٨-١٩٣٢) .

عندما فقست كلمات سولجينيتسن التى حضنتها في المعتقل أيدي راحت تمسح عيني زوتوف وهو يعتقل تفيريتينوف كان لسانه يصرخ مع الممثل متألماً مستنكراً : «أنتم تعتقلونني ! ماذا تفعلون ! ايها الرفيق الملازم ، ولكن على أي شيء ؟!»(٢٢).

هذا الاندهاش ليس فرط حساسية من قبل سولجينيتسن لوقائع لاترى فيها الاغلبية شيئاً غريباً ، بل هو ردة فعل طبيعية لتلك الاقلية التي لم يستطع فعل الانبهار المرتبط بالعجز السيطرة على فعل الاندهاش المرتبط بالطفولة لديها ، على اشياء مناقضة للنمو الطبيعي المميز للطفولة ايضاً . فعندما تندهش هذه الاقلية لامور تعرف سلفاً أنها قائمة هذا يعني أن رغبتها الداخلية بعدم حصول ما هو كائن أقوى من قناعتها بوجوبه المنطقي ، وهذا يعني ايضا ان ضميرها الانساني العام يستوعب الذاتي ليواجها معا اشياء لايبرز وجوبها المنطقي والعلمي كينونتها اللاانسانية فتقول (لا) في مواجهة الـ (نعم) العامة لتطالها (رعاية خاصة) من قبل السلطات التي لاترى من وجوب المنطق والعلم الا ماتحافظ به على وجودها فتسحقها باسم (النعم العامة) ((الشعب)) . واذا كانت حياة الاغلبية (المُنعَّمة) تعكس ضمير الطغيان في ثنائية (العبودية - الطغيان) وظاهره العام الحياة الميتة فان حياة الاقلية الرافضة تعكس ضمير الحرية وظاهره العام الموت الحر .

اذا كان النتاج الفكري العام يعكس الطبيعة المزمنة للتاريخ المنتج فيه فان التاريخ الشخصي للمفكرين يعكس الاليات المرحلية لممارسة السلطة . حين يكون المتنوج الفكري العام وليد مستنقعات آسن لا تتحمل مسؤوليته السلطة القائمة وحدها بل وسليفاتها ايضا بينما تقع (خطيئة الدم) في حياة المفكرين الشخصية (على رقبة) القائم على رأس السلطة . واذا كان هناك طاغية ولم يجر دم المفكرين فهل يعني هذا انه ليس هناك مفكرين او ليس هناك فكر ؟ .

عندما يثقل الطاغية على الأمة فإنها تفعل مايفعله أى كائن حي حين يمرض

أو يرحل الى مكان بعيد عن زعيق الاخرين وينزوي حيث يستطيع انتظار الشفاء مفكراً باسباب العلة تاركاً للاجسام المضادة فيه أن تفعل ماتقدر عليه . ولكن كيف للأمة وهي أم أكبر من العذاب أن تهجر ابناءها الضعفاء والمستضعفين ؟ اذ يعانقها ابناؤها المفكرون ويشربون لعنة الهجرة ويمضغ الباقون زقوم الصمت لانهم لايستطيعون الا البقاء ليعملوا ويعملوا كي لاتتفسخ جراح الامة ويعمل معهم البسطاء الذين يعرفون بالفطرة كيف يرقون بالجرح . واحد من هؤلاء البسطاء استلقى بجسده على الجرح كي لاينزف اكثر هو زاخار ديميتريفتش بطل قصة (زاخار كاليتا) .

قصة (زاخار كاليتا) كتبها سولجينيتسن عام ١٩٦٥ اي بعد ان جاء زعيم الركود بريجنيف الى السلطة (١٤ت١، ١٩٦٤) وعادت المعتقلات تنتعش من جديد وعاودت المخابرات حملاتها التنظيفية الدورية باسم الشعب وكان سولجينيتسن واحداً ممن شملهم التمشيط هذه المرة ايضا ، إذ ان المخابرات زارت شقته على طريقتها في ت١ (اوكتوبر) ١٩٦٥ وصادرت مخطوطات مؤلفاته ، ولكن سولجينيتسن كان قد اكتسب خبرة الى ذلك الحين اذ احتفظ بنسخ ثانية عن مسوداته في امكنة اخرى خارج الشقة . بعد ذلك بحوالي شهرين فقد حاولت جريدة (الازفيستيا) نشر قصة (زاخار كاليتا) لسولجينيتسن وبعد ان صُفّ النص بعثرت الحروف الطباعية من جديد بأمر من أعلى ، لكن تفاردوفسكي الذي تبنى نشر قصصه السابقة في مجلته ((نوفي مير)) (يوم واحد من حياة ايفان دينيسوفيتش ع١١ـ١٩٦٢ ، دار ماتريونا ع١ ـ ١٩٦٣ ، حادثة في محطة كاتشيتوفكا ع١ـ١٩٦٣) اخذ على عاتقه هذه المرة ايضا نشر (زاخار)وتم ذلك في العدد الاول من المجلة لعام ١٩٦٦ .

---

* موقعة كوليكوفا : معركة دارت في ٨ أيلول (سبتمبر) ١٣٨٠ بين القوات الروسية بقيادة دميتري دونسكي والمغول والتتر بقيادة ماماي على ارض كوليكوفا (الدون الاعلى) وانتهت بانتصار القوات الروسية .

زاخار ديميتريفيتش رجل حقيقي عشعش في (ارض كوليكوفا*) وعشعشت فيه ايضا مائتا الف روح لرجال لم يعودوا الى بيوتهم منذ ثلاثة قرون فانبت دمهم عشباً يلتحفه زاخار ويحميه . صحيح ان ماماي* اندحر ولكن مثتي ألف روح تموج قلقة في زاخار مستعدة لقتال ماماي من جديد .

لكأن رأس صحفي بُض في موقعة كوليكوفا عَضَّ الارض مصرا على البقاء هناك فشرش منذ ثلاثة قرون متقصياً مسار الدم المنسي في شرايين الارض لينبت الان (زاخار) الذي لم ينس واجبه بتسجيل التاريخ لاؤلئك الذين يتحركون على الارض بلا جذور فرسم خارطة الدم وحفظها في (كاليتا) ((جعبة)) لصق القلب . فما عاد يجدي قطع رأس زاخار وجذوره عروق مئتي الف مقاتل عشقت الارض مسافة ثلاثمائة عام بينما جذور الطاغية عالقة برؤوس اولئك الذين بلا جذور لاينفع معها مد السنين الداميات الشائطات .

يتحجب التاريخ نزولا عند رغبة سيف ماماي الذي تربع على العرش من جديد وينظر وراء الحجاب فيرى ظله الاسود بينما يمسك زاخار بأذيال التاريخ ليعريه على أرض كوليكوفا التي لا تؤمن بالحجاب ولاتستطيعه فسيدها زاخار هنا «يجلس محدودب الظهر ، مدخنا بذهول وحزن لاتخمد ناره ، لكأن جميع من سقطوا على هذه الارض سقطوا لتوهم وكانوا اخوة وابناء وانسباء له وهو لايعرف كيف يعيش من بعدهم »(٢٣) . انما هو يعرف كيف يجعلهم يعيشون بوجوده وصيرورته « روح هذه الأرض التي تحميها ولاتغدرها ابداً »(٢٤). كما صار وجود ليخاتشوف «يعرقل عملية العبث بشكل مدينة بطرسبورغ وثقافتها والخلط بين مصائر الناس»(٢٥) فيها وخارجها فقد عشش ليخاتشوف في (بيت بوشكين)كما شرش زاخار في (أرض كوليكوفا) .

---

* روستروبوفيتش : مستسلاف ليوبولدوفيتش (١٩٢٧ــ) عازف موسيقي وقائد اوركسترا شهير . منذ عام ١٩٧٤ خارج روسيا . جرد من الجنسية السوفيتية عام ١٩٧٨ .

يبدو أن الهيئة الدونكيشوتية التي اتسم بها زاخار الباحث عن المعقول في عالم اللامعقول وضعته خارج دائرة العقل وجعلت المتخصصين بالأدب في دوائر الأمن وازلامهم النقاد لايرون في بلطته التي يحملها خطراً على حامي العقل الجماعي المبلور ولا على العقل الجماعي المتبلور فمر زاخار دون صدى كبير ولكن صاحبه حامل القلم الخارج من محطة كوليكوفا في رحلته الطويلة مع (أرخبيل المعتقلات) لم يمر اذ كانت تنتظره مكافأة فصله من اتحاد الكتاب السوفييت (ت١ (نوفمبر)١٩٦٩)على ارتكابه اثم نشر (في جناح السرطان)و(الدائرة الاولى) خارج البلاد . وقد وجه سولجينيتسن اثر ذاك رسالة مفتوحة الى اتحاد كتاب روسيا قال فيها « امسحوا ميناء الساعة فساعتكم تأخرت عن الزمن »(٢٦).

لكن سولجينيتسن الذي طرد بوقاحة من اتحاد الكتاب استقبل بمودة وتحد واع في بيت صديقه روستروبوفيتش * وقد قال في ذلك سولجينيتسن «لااذكر من قدم لي في حياتي هدية اكبر من مأوى روستروبوفيتش . . . فقد حرسني في ذلك الخريف كي لاأعلم أن الارض تنشق وأن سحابة البرد تزحف . كان الامر بارسال الميليشيا لاعتقالي ونفيي قد صار دون أن أعلم بشيء ، بل كنت اتنزه باطمئنان بين صفوف الاشجار »(٢٧) . وطبيعي ان روستروبوفيتش لم يترك بعد ذلك مطمئن البال .

(في الدائرة الأولى)احدى القصتين اللتين نشرتا خارج البلاد كان سولجينيتسن قد كتبها وهو يعمل مدرسا للرياضيات في احدى مدارس ريزان (١٩٥٧-١٩٥٩)والصبغة الدينية التي تصبغ هذه القصة لاتضعها خارج المنحى العام لاعمال سولجينيتسن . فالطابع الديني يظهر هنا كون احداث القصة تسير على خلفية اعياد الميلاد اذ تُنسج رموز وايحاءات الميلاد جيدا مع طقوس العبادة على شرف آلام المسيح المصلوب وعذاباته وموته وانبعاثه من جديد . صُلب المسيح «لأن نوره يعري الشر الذي يعيشه الناس والذي يخفونه حتى عن انفسهم . فالعالم يسوده شر متكافل يقدم نفسه على انه

الخير ! . . . انهم يستعبدون ويقتلون الناس ويخدعون ويكذبون ويفسقون ويدمرون وكل شر من الشرور يصيح : انا الخير ، ليس فقط يصيح بل ويطلب من الناس أن يبايعوه (أنت الخير ، أنت الحرية ، أنت السعادة»[٢٨] . اما (فولودين) بطل (الدائرة الأولى) فلا يريد أن يبايع الشر وقد وعاه . لحظة الوعي هذه وضعته على بداية الطريق الذي يحتم عليه التضحية بنفسه . فالشر لايقاوم بالعنف لأن العنف يعني ممارسة الشر ايضاً وعلى هذا بنى ليف تولستوي نظريته عن مقاومة الشر بفعل الخير لزيادة كتلته وبذلك تتضاءل كتلة الشر النسبية ، بينما يؤدي العنف الى زيادة هذه الكتلة على حساب كتلة الخير . واذا كان لايمكن اضعاف الشر الابتقوية الخير فهذا لايعني التفرج على الشر باستسلام وهو يفعل فعله بل يعني العمل ضده بفضحه امام الجميع وهذا كفيل بان ينفض عنه الكثيرون الذين خدعهم قناع الخير الذي يرتديه «فمن غير الممكن للشر ان يحقق اي انتصار ، أية سلطة في العالم لو اظهر نفسه بوجهه الحقيقي على أنه شر ، الشر يتتصر بالخداع ، بتقديم نفسه على أنه خير وهذا الخداع يعطي الانسان فرصة أن يبرر لنفسه الحقد والقتل والعبودية والكذب والبشاعة »[٢٩]. ولكن نزع القناع الخادع عن الشر يعني التضحية بالنفس هذه التضحية التي تعري الخداع من جهة تقدم النقيض من جهة ثانية لكي يراه المخدوعون . وهنا يختار (فولودين) طريقاً موازياً لمسار التعاليم الانجيلية عن تضحية المسيح بنفسه وهو « يعري الخداع ويفضحه ليس فقط بالقول بل وبنفسه ، بظهوره ووجوده فالمسيح اصبح شاهداً وكل مجرم يعرف أنه يجب القضاء على شاهد الجريمة قبل كل شيء لحماية الشر المتكافل»[٣٠]. فولودين ايضاً صار شاهداً على الآلة التي تصنع الموت فاختار أن يموت ولايخدم الموت ليصير (شاهدة)على قبر ، كلمة (لا) تغدو آخر كلمة بمجرد أن تقال في بلدان تحذف من قواميسها المتداولة هذه الكلمة (ولكن الى حين) فالكلمة تكتسب سبع حيوات كل مرة تمنع فيها وتصير في الثامنة فعلاً وهذا ماصارته (لا) فولودين و(لاءات) الآلاف التي وثقها سولجينيتسن في (ارخبيل المعتقلات) .

لقد فهمت السلطات جيداً مايريد سولجينيتسن وافهمته ماتريد. اعتقل سولجينيتسن من جديد في ١٣ شباط (فبراير) ١٩٧٤ وارسل الى سجن (ليفورتوفو) وفي ليلة ذلك اليوم نفسه أعلن عن تجريده الجنسية السوفيتية «على خيانته للوطن» وبُلغ بقرار نفيه الى خارج البلاد: حُمِّل سولجينيتسن على متن طائرة اوصلته مرغما الى فرنكفورت في المانيا الاتحادية. وبمرور شهر من ذلك التاريخ تسلم جميع أفراد عائلته (زوجته

لكن هذا الاقتراح لم يبسط المشكلة فوزارة الخارجية السويدية والسفارة السويدية في موسكو لم تقدم على مايغضب السلطات السوفيتية لذلك لم يستطع كارل رانجار جيروف ممثل الاكاديمية ونيلي ستول ممثل صندوق نوبل ان يفعلا شيئاً سوى الاقتراح بتسليمه الجائزة في مكتب السفير بشكل مغلق لكن شعور سولجينيتسن الفذ بالكرامة لم يكن يسمح بذلك: «تبدو لي الموافقة على هذا الاقتراح مهينة بحق جائزة نوبل نفسها، فكما لو أن هذه الجائزة رذيلة يجب حجبها عن الناس، وانا افهم ان تسليم الجائزة يتم امام الناس لان لهذا الاحتفال دلالة جماهيرية» على اثر ذلك قام جيروف وستول باللقاء بسفير السويد في موسكو يارينغ للبحث عن حل لكن السفارة قدمت حجة مضحكة (عدم توفر قاعة في السفارة للقيام بذلك)واقترحت من جديد تسليم الجائزة في المكتب دون حضور مدعوين. ورفض سولجينيتسن الاقتراح طبعاً: «من تلك الغيمة الكبيرة هذه القطرة الصغيرة» ولكنه رداً على حجة السفارة قدم اقتراحاً جديداً: «اتجرأ واقترح القيام بذلك في شقة سكنية خاصة في موسكو. هذه الشقة في الحقيقة ليست اكبر من السفارة السويدية ولكن يمكن لاربعين - خمسين شخصاً ان يجتمعوا فيها براحة، حسب المفهوم الروسي للراحة. يمكن للاحتفال هنا ان يفقد شيئاً من رسميته ولكنه سيكسب دفئاً بيتيا مقابل ذلك. وتصوروا ايها السيد جيروف حجم العبء الروحي الذي ستزيحه عن كاهل السيد السفير وحتى عن كاهل وزارة الخارجية السويدية» وقد رحب جيروف بالفكرة وبدأت التحضيرات للاحتفال فعلا بتوجيه الدعوات وتحديد الموعد الا ان الكرملين انتصر على الاكادمية الملكية السويدية ولم يمنح جيروف فيزا للقدوم الى موسكو لاكضيف شخصي ولاكوجه رسمي ومع كل احساس سولجينيتسن بعمق الاهانة التي وجهت خاصة الى مدعويه الذين يعتبرهم (النور والقوة الابداعية للأدب المعاصر) فقد رفض الاستلام الا بصورة علنية لائقة في حاضره ومستقبله: «تسمح قوانين الاكاديمية السويدية، كما اوضح لي، بحفظ الميدالية والدبلوم الى ما لا نهاية، فاذا لم تكف حياتي لاستلامها اوصي لولدي بذلك».

سفيتلوفاووالدتها واولاده بمن فيهم ابنه من زوجته الاولى)تصريحا بالهجرة الى خارج الوطن.

في ت١ (اوكتوبر)١٩٧٥ انتقل سولجينيتسن مع افراد عائلته الى ولاية فيرمونت في الولايات المتحدة حيث عاشوا في احدى الضواحي البعيدة لمدينة كافيندش في عزلة شبه تامة اذ تفرغ سولجينيتسن هناك لعمله الادبي تماماً واحجم عن اللقاءات الصحفية والتصريحات السياسية لينجز عمله التاريخي الأدبي العملاق الذي بدأه منذ أعوام الثلاثينات (الدولاب الأحمر)وهو عمل توثيقي تاريخي أدبي في مجلدات عديدة عن الأحداث في روسيا والعالم في الفترة الممتدة مابين عامي ١٩١٤ـ١٩١٧ . يأتي هذا العمل نيزكاً عظيماً يتشظى كل نويزك منه يسحب بومضة ضوء ساطعة لحظة انقلابية من ظلمات التاريخ : (لينين في زوريخ)، (آب ١٩١٤)(ت١ ١٩١٦)، (اذار . . .)، (نيسان ١٩١٧).

في الوقت الذي لاتعكس فيه الاعمال الاولى لسولجينيتسن بشكل واضح موقفه المعادي للشيوعية وتضع هذا الموقف على مستوى من الترميز عن داخل رافض مقهور فان (الدولاب الاحمر) شكّل حصيلة نهائية لبحث تاريخي ديني ادبي يعري بشكل فاضح النهاية المدمرة للانقلابات الثورية في روسيا وهنا يبدو(الدولاب) وكأنه دوائر تنطلق متوسعة من الارخبيل، على مبدأ النافورة تأخذ منه وتصب فيه . اذا كان (الارخبيل) يوثق حيوات وميتات القادمين من (الدولاب) اليه فان (الدولاب) يسجل محاضر جلسات محاكم الموت والحياة . فبينما يدير المتنازعون على السلطة الدولاب تزهق بين اسنانه ملايين الارواح « لأن كل الوسائل مشروعة طالما الصراع على السلطة قائم ، فاذا كانت الحقيقة ليست الى جانبنا فلتذهب الحقيقة الى الجحيم »(٣١).

اما من يموتون سحقا وجوعا فهم ضحايا صراع تتحول ارواحهم الى ارقام يهتم بها الدارسون والمؤرخون فحسب . اما عندما يهتم بها الادباء

فيختلف الامر لان الادباء لايستطيعون تحويل الارواح الى ارقام . فكل رقم هو روح نُزعت من الجسد بالقوة ولكنها بقيت حية رغم انف القاتل ، يراها من يولّف روحه من اجلها وسولجينيتسن واحد من الذين ولفوا ارواحهم للتواصل مع الارواح التي لم تعط فرصة ان تقول ماتريد او لم تسمع لانها روح خصم ومن غير المهم ان يكون الخصم محقا ام غير محق فهو عدو « وبالتالي يجب ان يكون غبيا واحمق واصما وجبانا »(٣٢) . ولكي لايُجهَّل ويُسفَّه كل خصم ولكي لايبّت في محاضر جلسات الطاغية الى الابد ، يكتب سولجينيتسن أرخبيله ودولابه محاضر جلسات نقيضة من أجل الباحثين عن الحقيقة . فالتاريخ الموسمي الذي يكتبه كل طاغية واضعاً صورته عليه مرسوم ببعدين لايسعان إلا الطاغية وأزلامه ، بينما يظهر سولجينيتسن الأبعاد الأخرى التي تجعل التاريخ مجسما يسع الشعب ايضاً في عمق صورة الطاغية الجاهزة للتبديل مع حلول موسم جديد .

كتب سولجينيتسن دولابه وأرخبيله وغيرها منطلقا من الصفة الموسمية الراهنة للحالات التي وثقّها إلى بعدها الفلسفي العام ، فلقد تأمل الحياة عبر الموت وهذا ماقاده الى فهم طبيعة الحياة وقوانينها الاساسية وقاده بالتالي الى تقبل الموت ليس على انه النهاية ، بل الوجه الآخر للحياة . بينما يقود التفكير بالحياة بعيدا عن الموت الى الحقد الذي يؤدي بدوره الى ممارسة الشرور والموت .

ونحن لانلاحظ الحقد في نتاج الفلاسفة كما لانلاحظه في أدب المعتقلات رغم كل الفظائع التي تهيء له مكاناً للعيش فيه . وهذا مايقرب أدب المعتقلات من الفكر الفلسفي الذي يعالج مشكلات الوجود بتأمل ومعايشة واستقلالية في نفس الوقت ، محققا بذلك المعادلة الصعبة (الاستقلالية عن الشيء الغارق فيه) وقد يصلح هذا مقياسا للتفريق بين الادباء ـ المفكرين الذين صاروا فلاسفة بتحريرهم آلاف الحيوات الممزقة عبر ذواتهم وهم في المعتقلات ليؤمنوا بعد ذلك بصلابة بالحياة ، والآخرين الذين

صدمتهم الاسلاك الشائكة فما عادوا رأوا غيرها وحقدوا بالتالي على الحياة رغم خروجهم احياء كالكاتب ليف رازغون الذي رفع نخب حقده على ((المواطن ـ القائد))حين رفع سولجينيتسن نخب ((المواطن ـ المواطن)) دون ان ينسى بالطبع (المواطن القائد)وماجرى له ولمواطنيه فاهماً ان الحياة لاتصنع بالحقد كما فهمت الشاعرة أولغا بيرغولتس أن الوطن لايعيش بالحقد فنهضت ترقي جراحه التي فجرتها الحرب رغم جرحها العميق :

أنا مانسيت الظلم . . مرّ الاضطهاد
انما في وهج هذا الاتقاد
بت أفهم ماجرى لي أو جرى لك
انا لا ،
لم أنسى شيئا كان يجري
انما لو كنت في قبري ، أتدري !؟
لانتفضت ألبي ياوطني نداءك(٣٣) **.**

سولجينيتسن ورازغون وآخرون مثل شالاموف وبوكوفسكي وغيرهم . . . شكّلوا أدباء (الحلقة الأولى) فهم جميعا مروا بتجربة المعتقلات بأنفسهم وشغل الاعتقال حيزا زمانيا هاما من حياتهم ولكن رغم وحدة التجربة اختلف نتاجهم بين ادب وصفي ـ رثائي (شالاموف) وأدب تحريضي ـ حاقد (رازغون) وأدب توثيقي ـ فلسفي (سولجينيتسن) ودخل هذه الحلقة ايضا من لم يخرج منها اذ كانت حياته الشخصية آخر قصة تكتب ليصنع بموته الواقعي نهاية لها وبداية لحياة فلسفية أخرى لغيره كما فعل الشاعر أوسيب ماندلشتام الذي كتب قصيدة بمثابة حكم الاعدام عليه

((. . . والأوحد يتصرف . . يأمر بالابادة
اوامر تذل ، تشين ، تهين
يهديها كحلاوة الحصان للسعادة
فتصيب العين والحاجب والجبين
كل اعدام مسرة له وسعادة))(٣٤) .

ليصير موته حلقة تحيط بحيوات الآخرين الذين طال الاعتقال والتعذيب والموت أقرب المقربين اليهم فحزنوا ورفضوا وفكروا وكتبوا بعتب ليس فيه حقد وتمجيد للروح المتمردة وقد ضمت هذه الحلقة (الثانية) الشاعرة آنّا أخماتوفا التي غيّب الاعدام في المعتقل زوجها الشاعر الرائع نيكولاي غوميليوف واقتنص من حياة ابنها المؤرخ الشهير ليف غوميليوف ثلاثين عاما ، ومعها الشاعرة اولغا بيرغولتس التي اعدم السفاح سعادتها حين قتل زوجها الشاعر الشاب بوريس كورنيلوف . . . لتتشكل الى جانب هؤلاء ايضا (الحلقة الثالثة) من الادباء الذين عانوا من الاضطهاد والتعسف دون ان يتعرضوا الى الاعتقال أوتتحول عائلاتهم الى عائلات أعداء الشعب كالكاتب والشاعر الكبير موريس باسترناك الذي رأى فيه ستالين (لوثة جنون) جعلته يبتسم ويسمح له ان يعيش بينما أخرجت (لوثة الابداع) هذه الكثير من المؤلفات الرائعة . .

وبين أدباء الحلقة الاولى والثانية والثالثة والكثيرون ممن اختاروا مغادرة الحياة بأنفسهم لأنهم رأوا كيف تتساقط المصائر وتسحق تحت الدولاب الدائر نحو (المستقبل المشرق)

سولجينيتسن خرج من مركز الحلقة الأولى التي شغلت المعتقلات كل مساحتها وطبعت نتاجها بسمات عامة أهمها : ان هذا النتاج عرض الجحيم وهو يصور الحياة الواقعية وأنه رغم أهوال الفظائع اليومية البشعة التي ارتكبت في هذه الحياة الواقعية المعتقلة لم يكن هدفه تخويف القارئ وزرع الرعب في نفسه بل على العكس شدّه عبر العذاب والموت الى التفكير بالحياة ، فالموت نفسه يتحول من مشكلة فلسفية في الحياة العادية (خارج المعتقل) الى حدث يومي عادي مثل تناول الطعام والقيام ببعض الاعمال (داخل المعتقل) .

أما الشيء غير العادي فهو الحياة نفسها التي تخطو عبر محطات الموت اليومية الاجبارية ، وهنا يكمن السر الذي يبحث عنه كاتب وقارئ أدب

المعتقلات فان وصل اليه لم يخف ولم يتراجع ، بل ازداد قوة وثقة بان احفاد (جلجامش) تفوقوا عليه في صراعهم مع الموت .

هذا مايكسب النص بعدا جماليا خاصا لاينبع من اللباس الفني ولايتكئ على عكاز الكلمات . فأنت عندما ترى ما يجري داخل الروح لست بحاجة الى كلمات وحركات توحي اليك بما يجري هناك ، لذلك تأتي اللغة تجميعا لقاموس الرفض الصوتي للظلم منذ عهد ثمود وعاد مع اضافات جديدة ناجمة عن تجديد فنون القمع والتعذيب .

اذا يكون بذلك ادباء (الحلقة الاولى) قد عرضوا شريطا للحياة عبر الموت ليدعم ادباء (الحلقة الثانية) الأساس الأخلاقي والنفسي لخيار الحياة ويعرضوا بحياتهم الشخصية ان الحياة ممكنة في الجحيم ايضا . بينما شكل أدباء (الحلقة الثالثة)الضمير العصي على الاعتقال الذي صار جزءاً من المحور الذي تدور حوله الحلقات الثلاث ومن يدور حولها .

تمكن ادباء الحلقات الثلاث من عائلة الرفض ، من صنع دولاب كبير أدار التاريخ نحو موسم جديد .

أن سقوط الأنظمة الديكتاتورية جدير بالتفكير أكثر مما هو جدير بالتصفيق ، فالديمقراطية لاتجلس على تخوم الديكتاتورية منتظرة اذناً بالدخول ، والمخلفات عادة تعج بالجرذان ولاتعشعش فيها العصافير ولكي تتحول هذه المخلفات الى سماد تنمو عليه الازهار والاشجار لتبني العصافير اعشاشها فيها لابد ان تتخمر عبر زمن طويل ضمن شروط خاصة وعمل مضني لملايين الكائنات . هذا في الطبيعة . ونحن في محاولتنا لفهم ما يجري في الطبيعة نكتشف القوانين (ولانصنع هذه القوانين بأي حال من الأحوال)، فحرّي بنا ان نتعلم من تجارب الشعوب الاخرى ، وهي جزء من الطبيعة ايضاً (كيف نعصر العبد من ذواتنا)وكيف لانربي الدكتاتور ونوصله الى عرش السلطة ونحن نحتفل بسقوط الديكتاتورية . اما سولجينيتسن وقد انطلق عائدا الى روسيا في ٢٥ايار مايو ١٩٩٤ فما جاء معيدا بسقوط انتظره

طويلا وانتظره معه ايفان وفولودين وملايين من الارخبيل ، وماجاء ليموت في موئل روحه ، بل جاء ليرفع بحضوره ولو ذراعامن جثة الاخطبوط الثقيل ، ليستطيع من كتب عنهم ومن قرأوه المرور نحو مستقبل بلا ارخبيل .

لقد رأى سولجينيتسن بوضوح كيف تموج الروح اذ يبصق رجال الطاغية في قاعها ، ومع هذا ما جاء ليبصق في قاع بات واضحاً للجميع ، لانه واحد ممن فهموا الكثير عن طبيعة الانسان الذى بنى السجون والمعتقلات وتفنن باختراع اساليب التعذيب والقتل ، الانسان الذي دخل هذه السجون والمعتقلات فتعذب وقاتل ومات وعاش .

وفهم شيئا آخر وهو ان الاله لايمنح سلطته لاحد وهو يدعونا لمساعدته في التغلب على من ينتحل شخصيته ويتطاول على سلطته في الارض .

وفهم ايضا شيئا آخر جعله يعرف كيف يحيى حين مات الكثيرون نكاية بالحياة وهو « ان الحي عبر التبعية التامة والمطلقة يفقد الخاصية الاساسية للحياة ـ الحرية »[٣٥]. وبامتلاكه لهذه الخاصية بقي حيا وهو في السجن والمعتقل والمنفى .

نعم ان السلطة تستطيع ان تفعل ماتشاء مع الشخص الذى لايخضع لها او يخرج عليها : الاعتقال ، السجن ، التعذيب ، الاعدام . . . ولكنها عاجزة تماما ان تمنع احدا من التفكير الحر بما يشاء وهو صامت على الاقل .

سولجينيتسن فكر كما شاء صامتا حين كان الصمت معادلا للبقاء وقال ماشاء علنا حين صار القول معادلا للحياة .

وفهم ايضا سولجينيتسن مافهمه الفلاسفة وزاوله بسطاء الناس بالفطرة . أن العمل هو الطريقة الوحيدة لممارسة الحياة حين تبدو الحياة مستحيلة ، فعمل وعمل معه (ايفان) و(فولودين) و(ماتريونا) و(زاخار) وملايين في (الارخبيل) و(الدولاب) كي تستمر الحياة وتصبح كريهة على الطغاة فلا مكان للطاغية حيث يعيش الاحرار .

المصـــــادر

(١)ايريك فروم . روح الانسان . موسكو « ريسبوبليكيا » ـ ١٩٩٢، ٤٢٠ صفحة . ص١٦ باللغة الروسية .

(٢) ليف فوسكريسينسكي . حبيت با(ايفان دينيسوفيتش) ـ قراءة ثانية . انباء موسكو ٣٣(١٠٠٧)، ١٩٨٨ . ص١١ باللغة العربية .

(٣) ايريك فروم (١) الصفحة ٥٩ .

(٤) القول لأدلر من كتاب فكتور فرانكل (الانسان في بحثه عن فكرة الحياة) . موسكو «بروغريس» ـ ١٩٩٠، ٣٦٦ صفحة . ص ١٥٤ـ١٥٥ . باللغة الروسية .

(٥) كوهين . ى . ا . (١٩٥٤) سلوك الانسان في معسكرات الاعتقال . من (٤) ص ١٣٧ .

(٦) القول لسولجينيتسن (٢) ص ١٦ .

(٧) انظر (٢) ص ١٥ .

(١٠) فارلام شالاموف من قصة بعنوان (شري براندي) مخطوطة باللغة الروسية لم تنشر بعد .

(١١) فيكتور فرانكل (٤) ص ١٥٠

(١٢) كوهين . من (٤) ص ١٥٣

(١٣) سولجينيتسن . يوم واحد من حياة ايفان دينيسوفيتش . في كتاب « كتاب روس حاصلون على جائزة نوبل . موسكو « مولودايا غفارديا» ١٩٩١، ٣٤٩ صفحة . ص ٢٠٢ـ٢٠٣ بالروسية

(١٤) فلاديمير لاكشين . مقتطفات من كتاب (باب مفتوح) فصل (يوم واحد وثلاثة اعوام) . موسكو

«موسكوفسكي رابوتشي» ١٩٨٩ . انباء موسكو ٢٥ (١٠٥١) ١٩٨٩ص١٦ . باللغة العربية .

(١٥)فلاديمير لاكشين (١٤) ص١١

(١٦)سولجينيتسن . دار ماتريونا . في كتاب «كتاب روس حاصلون على جائز نوبل» ص٢١٢ . باللغة الروسية .

(١٧) سولجينيتسن (١٦) ص٢١٤

(١٨) سولجينيتسن (١٦) ص٢١٦

(١٩) كوهين . من (٤)ص١٥٣

(٢٠)سولجينيتسن (١٦)ص٢٣١

(٢١) سولجينيتسن (١٦)ص٢٤٩

(٢٢)سولجينيتسن . حادثة في محطة كاتشيتوفكا . في كتاب « كتاب روس حاصلون على جائزة نوبل » ص٣١٧

(٢٣) سوجلينيتسن . زاخار كاليتا . في كتاب «كتاب روس حاصلون على جائزة نوبل »ص٣٢٦

(٢٤) سوجلينيتسن (٢٣)ص٣٣٤

(٢٥)اندريه تشيرنوف . الحمل الحقيقي للاكاديمي ليخاتشوف . انباء موسكو ٣٩(١٠١٣)١٩٨٨، ص١٣(اما شخصية الاكاديمي النحيل والطويل القامة فقد عرقلت عملية العبث بشكل المدينة وثقافتها والخلط بين مصائر الناس)بالعربية .

(٢٦)فيرا غورنوستايفا . حياة تكفي عشرة اشخاص «بمناسبة زيارة روستروبوفيتش » . انباء موسكو ،٦(١٠٨٣) ١٩٩٠، ص١٤ . بالعربية .

(٢٧)فيرا غورنوستايفا(٢٦)

(٢٨)الكسندر شميمان . مناقشات الآحاد . موسكو ،١٩٩٣، ٢٤٦صفحة . ص٥٥ . بالروسية

(٢٩) الكسندر شميمان (٢٨) ص٥٥

(٣٠) الكسندر شميمان (٢٨)ص٥٥

(٣١) سوجلينيتسن ، الدولاب الاحمر (عورة الخبز)، الجريدة الادبية ،٣٨(٥٢٠)١٩٨٩ ، ص٦ بالروسية .

(٣٢) سوجلينيتسن (٣٣)

(٣٣) القول للشاعر الروسي العظيم الكسندر سيرغييفيتش بوشكين من قصيدته الملحمية غير المنتهية (الجيلا) .

(٣٤) سوجلينيتسن (٣٣)ص٦

(٣٥) ايريك فروم (١)ص٢٦ .

نحوَ رؤية لسانية لوضع المصطلح

د. محمد اسماعيل بصل

أزمة المصطلح ومصطلح الأزمة

نتكلم كثيراً على المصطلح، ونعقدُ الندوات والمؤتمرات حول المصطلح، ونؤلّف كتباًعن المصطلح، وحديثُ المصطلح مباح لكلِّ الناس! فالانسان العادي يجادل حول تسمية هذا الشيء أو ذاك، ولايبدو مقتنعاً بكل ماهو مطروح من تسميات،

د. محمد اسماعيل بصل: باحث من سورية، له عدد من الأبحاث الهامة في مجال علم اللسانيات، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

والمختص يُنظِّر ويطرح الاشكاليات اللغوية باعتماده على منهج ما، أو على عدة مناهج في آن معاً.

فقضية المصطلح تقع في قلب الحركة الفكرية لأي مجتمع، لأنّ المجتمع الذي يتبنى قضايا مستحدثة ويقبل أن يتعرف على ولادات جديدة، هو مجتمع مدعو لتعرّف ماهيات واشكاليات أصحاب هذه القضايا، وآباء تلك الولادات، وهذا يدعو الى بحوث معمقة ليس فقط في العلاقة بين اللفظ باعتباره رمزاً، وبين الشيء الذي يدلُّ عليه، وإنما في العلائق التي تنسج هذا المجتمع بكلّ صنوفها ورموزها ومعتقداتها وأساطيرها.. لذلك فان قضية المصطلح تستأهل هذا الكلام، وهذه الندوات، وعلينا أن نعترف منذ البداية، ونقول إن هذه القضية تتراوح أهميتها بين مجتمع وآخر، وإن أهميتها في اللغة العربية أكبر من أهميتها في اللغة الانكليزية على سبيل المثال، فالولادات الحديثة سواء أكانت علمية أم أدبية لم تنجبها لغة الضاد، رغم أن أصحاب هذه اللغة يستخدمونها ويحتاجون اليها.

لقد بات معروفاً جداً أن ثمة أزمة في المصطلح، والأزمة هي الشِّدة والقحط، وهي كما يقول لسان العرب «ألسنة المجدبة، ويقال: إن الشدة اذا تتابعت انفرجت، واذا توالت تولّت».

ويعرِّف القاموس الفرنسي كلمة أزمة بأنها مرحلة خطرة في مسار تطور المصطلح العربي؟

اذا اعتبرنا أن اللغة العربية قاصرة عن مسايرة العلم والتقنيات، فان التفكير الذي قاد الى هذا الاعتبار هو في أزمة أزوم، فما بال المصطلح من بعد؟ أما اذا عرفنا أن الأزمة تعني تطوراً، جهوداً مستمرة لعصر، أو لمجتمع من أجل تحديد الأشكال التي تناسب أشياء معينة، فالمصطلح العربي وغير العربي في أزمة دائماً، وماعلينا إلاّ أن نبحث في خصائص اللغة العربية للتأكد من قابليتها في توليد الألفاظ الجديدة وكما هو معروف فان الرابطة الاشتقاقية

في اللغة العربية قوية وفعّالة وخالدة ولفرط اعجاب العرب بها، أفردوا لها كتباً خاصة، بحثوها من كل جوانبها، وانقسموا حيالها الى فرق ومدارس، فمنهم من أنكر أهميتها، ومنهم من نادى بها وطورها وتعمق في أسبابها[1].

إن الاشتقاق وسيلة متاحة الى كل من يريد أن يبحث في علم الترجمة ووضع المصطلحات لأن الاشتقاق في الأصل هو أخذ صيغة من صيغة أخرى. إنه وضع وتوليد وتلبية أكيدة لدلالات جديدة، والاشتقاق أنواع، فثمة الاشتقاق الصغير أو الأصغر وهو أكثر أنواع الاشتقاق شيوعاً، فلو أخذنا مادة ضرب مثلاً. فاننا نستطيع أن نحصل من مشتقاتها وتصاريفها ومصادرها ومصغرات أسمائها على كلمات كثيرة جداً وأهم مافي الاشتقاق الأصغر هو ارتداد كل الكلمات الجديدة الى معنى جامع مشترك وثمة الاشتقاق الكبير أو الأكبر وهو أن تأخذ أصلاً من الأصول الثلاثية، فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحداً، تجتمع التراكيب الستة ومايتصرف من كلٍّ واحد منها عليه، وإن تباعد شيء من ذلك رُدَّ بلطف الصنعة والتأويل اليه. وقد أولع ابن جني بهذا النوع من الاشتقاق وأطلق عليه اسم الاشتقاق الأكبر، وكان قد سبقه الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي ألف معجمه العين على أساس الاشتقاق الكبير أو الأكبر، وثمة نوع آخر وهو الاشتقاق الكُبّار أو النحت، وهو أن تنحت من كلمتين أو أكثر كلمة واحدة.

واذا كنا نرى أن النحت غير مخصب في انتاج كلمات جديدة، ولايعتبر من خصائص العربية التي يعتمد عليها اعتماداً مريحاً. رغم أن بعض اللغويين العرب القدامى وبخاصة صاحب كتاب الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها الذي يرى أن الأشياء الزائدة على ثلاثة أحرف فأكثرها منحوت. فان الاشتقاق يبين بوضوح قدرة اللغة العربية على استيعاب

(١) ليس القصد أن نبحث هنا في موضوع الاشتقاق بشكل معمق، وحسبنا أن نشير الى أهمية هذه الخاصية في اللغة العربية من أجل وضع صحيح لمصطلحات مستحدثة، ونرجع القارىء الى المناهل كالعين للخليل بن أحمد الفراهيدي والخصائص لابن جني، والصاحبي لابن فارس والمزهر للسيوطي.

متطلبات العصور المتلاحقة بتوليدها كلمات جديدة. فالكلام على المصطلح العربي في مواجهة العلوم المعاصرة لن ينجو من خطر الدوران على نفسه، والتباس بعضه ببعض إلا باعتمادنا على نظرية لسانية تعيننا - بمفاهيمها وتعريفاتها ونماذجها ومناهجها - على التصور السليم للمفهومات للانتقال من بعد الى الوضع الصحيح للمصطلحات، وسوف نبين من خلال طرح اشكالية مصطلح البراغماتيك، كيف يستخدم النقد الأدبي العربي مصطلحات لا يعرف حدودها، ولا يسأل عن مفهوماتها، بل يكتفي بثبتها اعتماداً على ترجمات ناقصة للتعريفات الأجنبية.

البراغماتيك: La Pragmatique

لن نكرر هنا ما قيل من قبل، وما يقال اليوم حول سطوع نجم اللسانيات المعاصرة، وازدهار مدارسها، ثم اقتحام مناهجها للعلوم الانسانية كالأدب والنقد والتاريخ وعلم الاجتماع. وان اعتمادها في الدراسات العربية بات ضرورة ملحة، ولكننا سنتكلم على آخر ماوضعته اللسانيات، وتطور بشكل ملحوظ في السنوات القليلة الماضية حتى غدا وكأنه موضة أو صرعة استقطبت اهتمام معظم الباحثين في مجالات العلوم اللسانية والانسانية على حد سواء وهو المنهج البراغماتيكي. هذا المنهج الذي انطلق من نظرية فاعلية الكلام La Theorie Des Actes De Parole الذي جاء بها كلٌّ من أوستان Austin عام ١٩٧٠ وسيرل Searle عام ١٩٧٢ معتمدين بالدرجة الأولى على فلسفة اللغة(١).

وصف أحد اللسانيين الايطاليين البراغماتيكية بالقمامة، ووصفتها الباحثة الفرنسية كاترين أوركيوني(٢) G. Orecchioni بالنزل الاسباني،

(١) Austin, Quand Dire C'est Faire, PARIS, Seuil, 1970
Searle, Les Actes De Langage, PARIS, Hermann, 1972.

(٢) كاترين أوركيوني، رئيسة قسم الدراسات العليا في مركز البحوث اللسانية والسيميولوجية بجامعة ليون الثانية في فرنسا. من مؤلفاتها «الدلالة الحافة» عام ١٩٧٧، «التضمين» عام ١٩٨٦، «التفاعل اللغوي» عام ١٩٩٠.

فهي - أي البراغماتيكية - مستعدة لاستقبال كل صنوف الاشكاليات مهما بدت متغايرة وغير منسجمة.

«إن الهيئة البراغماتيكية للسان تخص مميزات استعماله (الدوافع النفسية للمتكلمين - ردود أفعال المتلقين - الطابع الاجتماعي للخطاب - موضوع الخطاب) وتتعارض مع الهيئة النحوية (الاهتمام الأولي بالتركيب الشكلي اللساني) والهيئة المعنوية (العلاقة بين الوحدات اللسانية والعالم الخالساني)»[١].

رغم أن هذا الشرح يمسُّ بعض أطراف المصطلح، إلا إنه عاجز عن اعطاء تعريف دقيق ومحدد له وذلك لأنه جاء مبكراً، فالقاموس اللساني الفرنسي Dictionnaire De Linguistique لم يصدر عن دار لاروس Larausse إلا في عام ١٩٧٣، أي في مرحلة ولادة البراغماتيكية في الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا أما فرنسا فلم تكن تعرف عنها إلا اسمها الدال على مذهب فلسفي صرف، وتؤكد الموسوعة الفرنسية كلامنا هذا، فالباحث عن مادة Pragmatique يعثر على المعنى الفلسفي والتاريخي والسياسي والنفسي والديني.. باستثناء المعنى اللساني.

لقد تدارك القاموس Le Petit Rebert هذا النقص في طبعاته الجديدة فطبعة عام ١٩٧٩ التي بين أيدينا تضيف على المعاني السابقة معنى لسانياً وإن كان بخيلاً وغير دقيق «ففي السيميولوجيا (علم العلامات) هناك مايسمى بالبراغماتيك وهي دراسة العلامات ضمن وضعية معينة» ويعرّب القاموس المصطلح الجديد من اللسانيات عندما يصنّفُ النحو وعلم المعاني والبراغماتيك[٢].

أما القاموس الموسوعي لعلوم اللغة[٣] -Dictionnaire Ency clopedique Des Science Du Langage الذي لم يغفل عن نظرية

(١) Dictionnaire de Linguistique, Larausse, PARIS, 1973, p.388

(٢) Paul rebert, S.N.L, 1979, p. 1505

(٣) Ducrot- Todorove, Dictionnaire Encycloedique Des Sciences du Langage, PARIS, Point, 1979.

أو مصطلح في مجال اللسانيات، فاننا لانعثر فيه إلاّ على اشارتين سريعتين للبراغماتيكية، الأولى عندما يتحدث عن تصنيف النظريات الابداعية «في القرن السابع عشر، وفي القرن الثامن عشر، تكوّنت مذاهب جديدة، وراحت تهتم أكثر من ذي قبل بالعلاقة بين الأثر الابداعي والقارىء: إنها نظريات براغماتيكية» والثانية عندما يتحدث عن اللسان والفعل، فبعد أن يعرّف النحو وعلم المعاني يأتي الى ذكر البراغماتيك «وأخيراً البراغماتيك التي تصف الصيغ اللغوية من خلال استخدام المتكلمين، والتفاعل الذي يتم فيما بينهم» ويميز القاموس بين النحو وعلم المعاني من جهة، وبين البراغماتيك من جهة أخرى.

إنّ الدراسات البراغماتيكية حديثة العهد في أوروبا عامة، وفي فرنسا خاصة، وهي في أوج تطورها في الوقت الحاضر، لذلك فانه من الصعب ثبت كل ماقيل أو كتب عنها، ولكننا نستطيع القول إن الدراسات التي قام بها الفريق اللساني الفرنسي في جامعة جينيف، وكتاب باشمان Bach-man ولندنوفلد Lindenfeld وسيمونان Simonin (اللغة والاتصال الاجتماعي[١]) بالاضافة الى أعمال مركز البحوث اللسانية والعلاماتية في جامعة ليون الثانية بفرنسا، أثبتت جميعها ومن خلال النظرية والتطبيق إن البراغماتيكية لاتتعارض مع التركيب والمعنى بل تضمهما «فدراسة بعض المعطيات اللغوية كالملفوظات الانشائية وغيرها من التراكيب المتميزة لوضعيات تلفظ، تضع ضرورة ربط «البراغمتية» كذلك بعلم التركيب. باعتبار أن هذه المعطيات هي ظواهر تركيبية وشكلية يولدها التلفظ بواسطة استراتيجيات خطابية خاصة، للتعبير عن قيمة دلالية في شكل معادلة بين القول والعمل»[٢].

يمكننا -في الواقع- أن نقسم دراسة العلامات على النحو التالي:

---

(١) Pierre Bange, Points de vue Sur L'analyse conversation lle, Communiversation, n 29 PARIS, 1983, P.2.

(٢) عثمان بن طالب- البراغمتية وعلم التراكيب بالاستناد الى أمثلة عربية أشغال الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات- تونس- عام ١٩٨٦، ص١٢٥.

١- النظم: وهو دراسة العلامة ضمن مجموعة علامات. (بنية الخطاب).

٢- المعنى: وهو دراسة العلامة ودلالتها.

٣- السيمياء: وهو العلم الذي يقوم بتحليل علامات الخطاب. وهذا التعريف يشمل مصطلحين أساسيين يشكلان بنية التحليل السيميائي، وهما علامة + خطاب.

٤- البراغماتيك: وهو العلم الذي يدرس العلامات (الخطاب) ضمن اطار تواصلي فالنظم والمعنى يهتمان بالخطاب ذاته ولذاته، والسيمياء تهتم بالخطاب عبر مستويي التركيب Syntagmatique والاستبدال Para-digmatique والبراغماتيك تعالج العنصر الانساني الذي يرسل الخطاب ويتلقاه. فالخطاب لم يُنسج أصلاً إلا ليُتلقى، والعنصر الانساني لايستغنى عنه لأن الخطاب لايدل على شيء إلاّ عبر شخص ومن أجل شخص آخر، وضمن وضعية خاصة.

فعندما ندرس اللسان langage ضمن اطار تواصلي. لابد لنا من دراسة الكلام Parole ولامناص من اختلاط المستويين وتلاشي الفروق بينهما خاصة عندما نريد أن ندرس نصاً تتداخل فيه العلامات اللغوية مع العلامات غير اللغوية كالنص المسرحي على سبيل المثال. فهنا لابدّ من التخلي عن الثنائيات السوسورية المتعارضة لمصلحة الثنائيات التوافقية الخاصة بالكتابة المسرحية(١).

فلكل نص نظامه الخاص:



(١) انظر دراستنا «التراكم العلاماتي بين النص المنطوق والنص المكتوب» المنشورة في مجلة «المعرفة» العدد ٣٧٠، تموز «يوليو» ١٩٩٤، ص٦٤-٧٩.

فالبراغماتيكية تشمل النظم والمعنى، وتدرس الخطاب ضمن حلقة انتاج/ استقبال

استراتيجية الانتاج	خطاب	استراتيجية الاستقبال
	ب	ت

إن الخطاب هو نتاج عمل ووسط محيط (ثقافة عصر+ سمات مميزة للشخص المرسل+ سمات مميزة للشخص المتلقي+ زمن الانتاج+ زمن التلقي+ مكان الانتاج+ مكان التلقي. .).

والخطاب هو المستوى الملموس والمرتبط دوماً بالمستوى (أ) وبالمستوى (ت)، وهو المستوى الوحيد الذي يخضع لتحليل معمق وفعّال ضمن نطاق النظرية العلاماتية. أما بالنسبة للمستوى (ت)، فهو غير مرتبط بالضرورة بالمستوى (أ). لأن الاتصال يمكن أن يكون مشوشاً، مقطوعاً، مفهوماً بشكل ناقص أو غير مفهوم البتة. وهنا يكمن التحليل الأصعب للغة المنتجة، وهنا يأتي دور البراغماتيكية.

من المفهوم الى المصطلح:

إن وفرة الأدوات التحليلية التي تمتلكها البراغماتيكية، هو الذي جعلها تتميز وتزدهر خلال وقت قصير. فعلم الدلالة- وهو القاعدة والأساس للبراغماتيكية- يتناول العلامة اللغوية باعتبارها نتاجاً فيزيولوجياً (صوتياً) أولاً، ثم يدرس العلاقة القائمة بينها وبين تسميتها، ويبحث في علاقتها مع العلامات الأخرى ضمن تنظيم تركيبي، ليصل الى قراءة البلاغ الذي تنسجه العلامات في اطار اتصالي. فاذا كان البحث في المستوى الدلالي لايتم إلا بمروره عبر المستوى الصوتي والصرفي والنحوي فان البراغماتيكية تستمد وجودها من المستويات السابقة جميعاً، وتضيف عليها دراسة (المستوى الانساني) لذلك فهي تتصدى لدراسة كل المعطيات اللغوية وغير اللغوية التي يفرزها التبادل الكلامي. لأن اللغة- في جوهرها- نظام من العلامات، ونشاط انساني وعندما نقول (نشاط انساني) نفهم على الفور الفعل والتفاعل الاجتماعي المتحقق فيه، ولعل تعريف ابن جني للغة هو من أفضل

التعريفات التي تلحُّ على أهمية دراسة المستويات التي تحدثنا عنها فيما سبق. يقول ابن جني على اللغة: أما حدّها فانها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»[١].

فاللغة أصوات وتعبير وأشخاص وأغراض، ولابدَّ من الغوص إذن في مجالات علوم متنوعة لتعرّف ماهية اللغة التي ننتجها في حياتنا اليومية، ومن هنا تأتي أهمية البراغماتيكية باعتبارها دراسة عبر تخصصية Interdis-ciplinaire والآن بعد أن تعرفنا على المفهوم يحق لنا اختصاره بمصطلح عربي، ولن نعتمد في ذلك على المعاجم العربية الحديثة، فهي لم تكلّف نفسها عناء البحث عن مقابل عربي للبراغماتيكية، لأنها لم تدرك التطور الذي حدث لهذا المصطلح، والمؤسف أن هذه المعاجم تعد نفسها متخصصة في اللغة والأدب، فلو بحثنا عن مادة Pragmatique عند مجدي وهبة وكامل المهندس لوجدنا الترجمة التالية: البرجماتية= الذرائعية. مذهب فلسفي أمريكي أسسه، ويليام جيمز، مؤداه أن معيار صدق الفكرة أو الرأي هو النتيجة العملية التي تترتب عليها من حيث كونها مفيدة أو مضرة»[٢] ولو بحثنا عن المادة ذاتها عند أميل يعقوب وبسام بركة ومي شيخاني وجدنا الترجمة ذاتها[٣]:

البرجماتية، الذرائعية. مذهب فلسفي أمريكي أسسه ويليام جيمز يرى أن معيار صدق الآراء والأفكار هو النتيجة العملية التي تترتب عليها من حيث كونهما مفيدتين أو مضرتين مع العلم أن الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) لمعجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب صدرت عام ١٩٨٤، وصدرت الطبعة الأولى من قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية في عام ١٩٨٧، حيث يذكر مؤلفو هذا القاموس أنهم سبقوا الى هذا العمل بكتاب مجدي

(١) ابن جني- الخصائص -ت. محمد علي النجار- دار الهدى- بيروت، بلاتاريخ.

(٢) مجدي وهبة- كامل المهندس- معجم المطلحات العربية في الأدب مكتبة لبنان- ١٩٨٤، ص٧٢

(٣) أميل يعقوب- بسام بركة- مي شيخاني، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية دار العلم للملايين- بيروت، ١٩٨٧، ص٣٨٩.

وهبة وكامل المهندس، واعتمدوا عليه اعتماداً أساسياً، لكنه- أي كتاب وهبة المهندس- اكتفى بذكر المقابل الانكليزي، وأهمل بعض المصطلحات التي هي من صميم اللغة والأدب فزادوا هم المصطلحات الجديدة مع مايقابلها في الانكليزية ثم في الفرنسية.

ونذكر نحن أن مؤلفي القاموس لم يعتمدوا على المعجم، بل نقلوا عنه حرفياً، وكنا ننتظر منهم زيادات يفرضها تطور المصطلح بخاصة أن قاموسهم يُعد حديثاً نسبياً[1].

هذا بالنسبة للقواميس التي يقال عنها إنها متخصصة، فماذا ننتظر اذاً من القواميس الأخرى؟ أما بالنسبة للدراسات اللسانية العربية المترجمة منها والمؤلفة ومابينهما، فانها لم تشر هي الأخرى الى الدلالة الجديدة للبراغماتية، فاستخدمت المصطلح معرباً، وتعريب الاسم الأعجمي- كما يثبت ابن منظور في اللسان- أن تتفوه به العرب على مناهجها، تقول عرّبته العرب، وأعربته أيضاً.. وعرُب لسانه بالضم عُروبة أي صار عربياً وتعرّب واستعرب أفصح.. ويعرّف القاموس الفرنسي Petit Rebert مصطلح التعريب بأنه اعطاء السمة الوطنية والثقافية واللغوية العربية في البلاد المستعمرة قديماً، مثل تعريب الدوائر الرسمية في المغرب العربي، وكلمة تعريب Arabisation مصدر الفعل عرَّب Arabiser والذي يدل على اعطاء كلمة مانغماً عربياً باكتسابها صيغة اجتماعية- ثقافية- عربية.

التعريب والتباس المصطلح:

والتعريب ليس هو السبيل المرغوب- كما لايخفى على احد- من

---

(١) لم نقم بدراسة تفصيلية ومعمقة لجميع المواد التي وردت في الكتاب، ولكن عدنا الى مصطلحات كثيرة وهامة جداً في ميدان العلوم الانسانية واللسانية، ولم نعثر إلا على ترجمات ناقصة لتعريفات وردت في معاجم أجنبية، كتعريف مصطلح النص الذي يُعتبر مفتاح علم الأدب. انظر دراستنا المنشورة في مجلة المعرفة، العدد ٣٧٠ تموز «يوليو» ١٩٩٤.

أجل توليد كلمات جديدة في اللغة العربية حتى لو استخدمه الثعالبي ووضع له ابن جني قواعد ومقاييس[١] فالتعريب هو السبيل الأخير والذي لامفرّ منه عندما نلجأ الى الترجمة والاشتقاق والمجاز ولا نجد للمصطلح المطلوب مقابلاً عربياً. وقتها، ووقتها فقط نكسب المصطلح وزناً من أوزان العربية تألفه الأسماع، وتستسيغه الأذواق ويتفق مع النطق العربي كما في راديو- سيميولوجيا تلفزيون- الطست- الابريق- الديباج.. الخ.

ولكن يبقى التعريب في مفهومه هذا طريقة عاجزة وغير سليمة للكشف عن مفهومات المصطلحات[٢] لذلك نقرأ أحياناً البرجماتية، وأحياناً البراغماتية، وأحياناً أخرى البراغمتية.. أما بالنسبة للترجمة، فاننا نعثر على بعض الدراسات التي ترجمت المصطلح بالذرائعية أو بالذريعيات كما فعل الدكتور عبد القادر الفاسي الفهري في بحثه الهام «المصطلح اللساني. معجم انكليزي- فرنسي- عربي» يقول الدكتور الفهري: ونلحظ كذلك عدم اهتمام عام بمصطلحات الدلالة والصرف والذريعيات Pragmatics وكثير من ألفاظ التركيب Syntaxe .. الخ[٣].

أما الدكتور قاسم المقداد الذي ترجم كتاب Herbert Brekle هربيرت بركلي Semantik المترجم للفرنسية عام ١٩٧٤ تحت عنوان Se-

(١) أقر الثعالبي مبدأ الأخذ عن لغة أخرى حيث يقول في كتابه فقه اللغة وسر العربية فصل في سياق أسماء تفردت بها الفرس دون العرب فاضطرت العرب الى تعريبها أو تركها كما هي. ووضع ابن جني مقاييس لتعريف الكلمات الأجنبية كادخال لام التعريف على الكلمة الأجنبية واعرابها على النسق العربي. لكن تبقى الكلمات المعربة قليلة، ويبقى التعريب سبيلاً ثانوياً اذا ماقيس بالاشتقاق الذي يسمح بتوليد ألفاظ يصعب حصرها.

(٢) لقد تطور مدلول مصطلح التعريب، وأصبح من العسير معرفة المقصود منه إلاّ من سياق الكلام، فالمفهوم الذي نطرحه كخاصية من خصائص اللغة العربية لاعلاقة له بمفهوم التعريب الذي يُطرح باعتباره قضية لغوية واجتماعية واقتصادية وسياسية.

(٣) د. عبد القادر الفاسي الفهري، المصطلح اللساني- معجم انكليزي- فرنسي- عربي. أشغال الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات، تونس، ١٩٨٦، ص٥٥٢.

mantique، والذي يحمل العنوان «مقدمة الى علم الدلالة الألسني»[١] فانه يتعرض للبراغماتيكية في فصل كامل. ومعه كل الحق في أن ينبه الى الخلط الحاصل بين الذرائعية الفلسفية والذرائعية اللسانية، ولكن ليس معه كل الحق في أن يعود ويعرّب المصطلح بالبراغماتيكية رغم أنه يعرّف هذه البراغماتيكية بأنها دراسة خصائص ومظاهر اللغة كالبواعث النفسية للمتحدث، وردود فعل المتحدثين فيما بينهم كما تتناول دراسة موضوع الحديث المعني. وهي تتعارض مع علم النحو الذي يهتم بدراسة الخصائص الشكلية للتعابير أو البناءات اللغوية، كما تتعارض البراغماتيكية مع علم الدلالة الذي يختص بدراسة العلاقات القائمة بين الماهيات اللغوية وبين العالم الخارجي. وهنا نقول إن ليس مع الدكتور المقداد أبداً الحق في أن ينسب هذا التعريف لنفسه، وكان من الحق أن يثبت مصدره في هذا التعريف، ومصدره هو قاموس اللسانيات الفرنسي، وهو لم يفعل أكثر من ترجمة هذا التعريف بطريقته الخاصة، تماماً كما فعلتُ عندما ترجمتُ المصطلح في بداية هذه الدراسة. ولكن هذا لايقلل من أهمية مانبّه اليه.

المقداد أثناء حديثه عن البراغماتيكية، فلقد أشار الى اشكالية هذا التعريف بمعارضة البراغماتيكية لعلم النحو ولعلم الدلالة Semantique وقال: «قد يكون في هذا بعض المبالغة» وكان من الأجدى أن يتأكد من هذه المبالغة ويعالج الاشكالية. إلا أن الدكتور المقداد يعترف بأن التصدي لهذه المهمة يحتاج الى جهد وعناء لذلك فهو يكتفي بتعريف مترجم للمصطلح «تجدر الاشارة الى أنني لاأبغي التفصيل هنا في اشكالية (البراغماتيكية) لأن

---

(١) ترجم الدكتور المقداد كتاب بركلي عن الفرنسية، والكتاب يحمل عنوان Semantique ولكن هذا العنوان المجمل يتحول الى عنوان مفصل في النسخة العربية وهو «مقدمة الى علم الدلالة الألسني» يذكر المترجم أنه رجع الى العنوان الأصلي باللغة الالمانية، ولو لم يسعفنا الدكتور المقداد بهذه المعلومة لقلنا إنه استلّ عنوان الكتاب من المقدمة الفرنسية التي يستهلها جان كلود شوفالييه بقوله «يُعد كتاب هربرت بركلي مقدمة الى علم الدلالة». لذلك نلاحظ تردد المترجم بين المعنى والدلالة يقول: إن نظرية من هذا النوع، هي وحدها القادرة على مجابهة اشكالية دراسة المعنى أو الدلالة(ص٧).

ذلك يتطلب كتباً عدة، إنما سقت ذلك لتوضيح أنه لاتجوز ترجمة -Prag matique بالذرائعية وإلاّ اعتقدها القارئ مقابلة للمدرسة الفلسفية المعروفة بهذا الاسم والتي هي Pragmatisme[١].

يشكر الدكتور المقداد على اشارته هذه، وإن كنّا نتمنى لو طرح على نفسه وعلينا مصطلحاً عربياً لهذا المفهوم بخاصة أن صاحب الكتاب الذي يترجم له المقداد يخصص فصلاً مطولاً للبراغماتيكية، وأهميتها في الدراسات اللسانية المعاصرة.

الترجمة واختصار المفهوم:

هاهو الدكتور صلاح فضل يترجم البراغماتيك Pragmatique بالتداولية ويعرّفها بأنها الأقوال اللغوية وخصائصها خلال اجراءات التواصل بشكل عام بما- يجعلها ذات صبغة تنفيذية عملية» ثم يوافق بينها وبين البلاغة على أساس اعتمادها على اللغة كأداة لممارسة الفعل على المتلقي، باعتبار أن النص اللغوي في جملته إنما هو نص في موقف ما يرتبط لا بالتعديلات التي يفرضها أشخاص المرسل والمتلقي وموقعهما على معناه فحسب، وإنما بالنظر الى تلك التعديلات التي تحدث في سلوكهما أيضاً[٢].

رغم أن ترجمة الدكتور فضل تنمُّ عن فهم واع للبعد النظري الجديد للمصطلح، وتعدّ موفقة الى حد كبير باختصارها المفهوم بجملته، إلاّ أن الدكتور لم يفسر لنا شيئاً عن القاعدة النظرية التي اعتمد من أجل توليد المصطلح الجديد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فانه لم يشر الى أي مرجع استند اليه في هذا التوليد، وربما هذا النقص يشرح لنا تخبط الدكتور فضل في بعض الأحيان، فهو يستخدم في أقل من صفحة، التداولية،

(١) د. قاسم المقداد، مقدمة الى علم الدلالة الألسني، تأليف هربيرت بركلي، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٠، ص١٠٨.

(٢) د. صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢، ص١٠.

البرجماتية، الذرائعية، دون أي توضيح عن الفروق بين هذه المصطلحات، بل إنه يدمج هذه المصطلحات مع بعضها في أغلب الأحيان «إن البلاغة والتداولية البرجماتية تتفقان في اعتمادهما على اللغة كأداة لممارسة الفعل على المتلقي» ثم يعود فيقول «غير أن دارسي التداولية يرون أنه من المناسب تضييق مجال دلالة البلاغة باعتبارها أداة ذرائعية» فكيف للقارىء المسكين أن يميز بين هذه المصطلحات ويمايز بينها؟.

مهما كان الأمر، فان ترجمة La Pragmatique بالتداولية، تعد ترجمة معقولة، وسوف نعتمدها من الآن وصاعداً، إلا أنها ليست جديدة، وليست من ابتكار الدكتور فضل، فلقد استخدم محمد البكري مصطلح التداولية منذ عام ١٩٨٧، أي قبل صدور كتاب الدكتور فضل بخمس سنوات، ويعرّفها بأنها الوجه الثالث للدلائلية المنطقية، وموضوعها الخاص دراسة العلاقات بين الأدلة ومستعمليها، سواء بواسطة الوصف كما في نظر الوضعيين الجدد أم بواسطة شكلنة ضرورية لهذه العلاقة كما في رأي مناطقة وارسو في الثلاثينات.

«إننا نعايش انبعاثاً صارخاً للتداولية على الصعيد اللسني، وامتداداً بها نحو الدلائلية، والواقع أن مجالسها خصب ويشمل عناصر عديدة كالفعل الدلائلي الفردي والمجتمعي.. عوامل التحدث»[١].

الآن، ولكي نتعرف على مفهوم التداولية بشكلها الجديد، لابد من، تحديد مجال البحث فيها وذلك بتقسيمها الى ثلاثة أقسام: [٢]

١ - التداولية الملفوظاتية، Pragmatique De L'enonciation وتهتم بدراسة العلاقات القائمة بين معطيات تلفظية أولية، ومعطيات مميزة بوضعية الملفوظية (المرسل + المتلقي + وضعية ملفوظاتية).

---

(١) محمد البكري، مبادىء في علم الأدلة، تأليف رولاند بارت، دار الحوار اللاذقية - ١٩٨٧ ص ١٤.

(٢) انظر: G.orochionni, Limplicite, Colin, PARIS, 1986
Les interactions verbales, PARIS, Colin, 1990.

٢- تداولية فعل القول، Pragmatique De l'acte Du Langage أو نظرية فاعلية اللغة، وتهتم بدراسة حقائق القول التي تتموقع في الملفوظ، وتظهر باعتبارها فعلاً خاصاً منفذاً. عندما أقول: أعدك أن أفعل. فان الفعل أعدُ يحقق فعل الوعد بمجرد تلفظه.

٣- التداولية المحادثاتية، Pragmatique Conversationelle تهتم بدراسة بنية المحادثات باعتبارها نمطاً خاصاً من التفاعل الاتصالي الانساني واذا كان الفعل هو المفهوم الرئيس لتداولية فعل القول، فان التفاعل هو المفهوم الذي تقوم على أساسه التداولية المحادثاتية.

هذا التفاعل الذي يوجه بشكل أساسي بقلق المتفاعلين بالحفاظ على مواقعهم الخاصة، ففعل القول سواء أكان تأكيداً أم طلباً، يحملُ في طياته تهديداً لماء وجه صاحبه. فلو تصورنا شخصين يجلسان على مقعد واحد في عربة قطار، ولا يعرف أحدهما الآخر، فقال الأول للثاني: ثمة أشخاص يدخنون في المقاعد الأمامية، رغم أن هذه العربة مخصصة لغير المدخنين. أو قال له: هل انتهيت من قراءة المجلة؟. يكون قد وضع ماء وجهه الايجابي، وماء وجه جاره أمام تهديد محتمل. فالشخص الثاني قد يتجاهل تماماً الشخص الأول ضارباً حقه في الكلام عُرض الحائط، لأن الأول وزّع للثاني دوراً في الكلام دون أن يعرف اذا كان مستعداً لتسلُّم دوره، أو حتى قادراً على استلامه. لذلك نقول إن البحث في التداولية المحادثاتية لايكتمل إلا بتداخل التداولية الملفوظاتية وتداولية فعل القول:

لاتهتم التداولية بالملفوظات اللغوية التي ينتجها المتكلم وحسب، لكنها تهتم أيضاً بالظروف التي تم فيها هذا الانتاج، وبالعلاقات القائمة بين المتكلم والمتلقي بدءاً من اختيار الملفوظ، وانتهاء بقوانين توزيع أدوار الكلام. من هنا فان مصطلح (تداولية) يضم معنى المداولة بين شخصين على

الأقل، ويضم أيضاً اسم الشيء الذي يُتداول، وهو العلامات بدوالها ومدلولاتها.

إن المصطلح وسيلة لطرح معنى طارىء، فلابد اذن من توضيح المعنى أولاً، وفي باب الرد على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ واغفالها المعاني، يقول أبو الفتح: «.. وذلك أن العرب كما تُعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها وتراعيها وتلاحظ أحكامها (...) فان المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأفخم قدراً في نفوسها، فأول ذلك عنايتها بألفاظها. فانها لما كانت عنوان معانيها، وطريقاً الى اظهار أغراضها، ومراميها، أصلحوها ورتبوها، وبالغوا في تحبيرها وتحسينها ليكون ذلك أوقع لها في السمع، وأذهب بها في الدلالة على القصد إن الألفاظ خدم للمعاني، والمخدوم- لاشك- أشرف من الخادم» (١).

(١) ابن جني- الخصائص. ص٢١٥.

إبداع

شعر

بلعاسيات

خضر عكاري

- ١ -

نَبضي ينهضُ مرعوباً ،
مَنْ يزرعني؟
مَنْ يسقيني؟
يفرِكُ أوراقي ،

- خضر عكاري: شاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، من أعماله: «البلعاس»، «شقائق النعمان»

يلتقط الثمَرَ الباقي!
يا ربَّ النَّمل أغثْني،
ما من أحد
حَلَّ وثاقي؟!

* * *

- ٢ -

في المُنْحدَرِ الآخَرِ،
صوتُ ربيع ماتَ على خدِّ بنفسَجَةٍ،
تنزفُ قهراً،
من مطرٍ
تَعْتَعَ في الوَصْلِ وجُنَّ بهودجِ
نسمةِ صُبحٍ «بلعاسيَّةْ»!

* * *

- ٣ -

يذكُرُني «قومي» وقتَ يفيضُ الحقدُ،
وتلْعَقُ حدَّ السّيف دماءُ النَّخوه،
حين يجيءُ السَّيلُ،
ويختنقُ الرَّعدُ على ركبة «وَمْضَةْ»!

* * *

- ٤ -

فِي وجهِكِ أشتمُّ روائحَ غُربتِنا،
في بلدي
نلتمُّ ولا نهتمُّ،
أشعلتُكِ في ناري
وجبلتُكِ من طيني،
غطِّيني برموشِ اللحظة هَا
في صدري،
تتجلّى أورادُ العُمرِ،
تُهدْهِدُ جُرحًا
يتجذّرُ.. في وجعِ الأرضْ
* * *

- ٥ -

مَطَرُ اللَّيلة «حردانْ»
نامَ ملولاً على زندِ الحقلِ وغَابْ!
أيتها العُصفورةُ،
مَنْ نتَّفَ ريشَ الوقتِ،
ورجَّفَ صوتَ الرَّعدِ،
وغرَّبَ بالعطشِ الزّاهي؟!
* * *

-٦-

وجهُكَ مزرعةٌ للوهْم وعيناك
مراعينا . . المُنتظَرَه!
تلكَ الغابةُ ما فضَّ بكارتها فأسٌ،
أو خَدَّشَ وجْنتَها،
بعضُ رُعاةْ!

* * *

-٧-

تلكَ الرّوعةُ حارَتْ توشوشُ،
صَدَأَ السَّيفِ النَّائم بين أجفان
غمده الحجري

* * *

-٨-

ألوقتُ يخيطُ الأصدافَ شباكاً،
وقْتَ تغيمُ الرُّجولةُ،
ويندوخُ صدر الزّمانِ،
بأشباه الرِّجالْ!

* * *

- ٩ -

صارَتْ سَرْوَتُنا واحةَ شُؤْمٍ،
وكروماً . . لاتحملُ أثداءَ،
وَسياجاً من «خبزِ الجافْ»
طفلَتُنا ترضَعُ حَلْمَةَ عُنْفِ الوهلَةِ،
في آخرِ هذا العُمْرِ . . عجوزْ!

- ١٠ -

أنبُتُ ريحاناً،
في عَصَبِ الأرضِ،
وأنفُرُ عُصفوراً،
طارَدَهُ «الباشقُ»
من زَمنِ «الطُّوفانْ»!

* * *

- ١١ -

هذا . . النّهرُ يسُوحُ على ضِفَّةٍ،
جَدْوَلِ نَبعٍ ناشفْ!
يشْرَبُ من فنجانِ المطَرِ الصَّافِنِ،
قهْوَةَ قلْبٍ،
لم ينبُضْ

* * *

- ١٢ -

الأرْضُ تُغنّي،
والعشْبُ يراقِصُ،
أفواهَ جداءٍ،
لم تولَدْ . . ، بَعْد؟!

* * *

- ١٣ -

قَبّلْني،
تلكَ شفاهي باردةٌ،
من زمنِ القَحْطِ،
تنزُّ، وتَوَرَمْ؟!

* * *

- ١٤ -

يا «ريحانَةَ أهْلِ الجنَّةِ»
لا تُلْقِ السَّيفَ،
وخَلِّ الغمْدَ . . يتيماً،
أُمَمٌ، غَارَتْ في رمْلِ جهالَتِها،
«أنتَ إمامٌ»
والسَّيْفُ طريقْ.

* * *

-١٥-

كومةُ قشٍّ يابسَة،
بعضُ بيوضٍ ساخنَةٍ،
أفْعى،
تَلْتَفُّ حواليها!..

* * *

-١٦-

زرْيابُ.. يُقطِّعُ،
ما أبْدَعَهُ النَّغَمُ الأَنْدَلُسيّ!؟

* * *

-١٧-

مُعْتَقَلٌ بين أصابعِ وقتِك،
مُنْدَمِلٌ جرحُ الجدولِ،
عاودَهُ الطِّينُ،
بجرعةِ ماءْ!

* * *

- ١٨ -

أمسيْتُ أعُدُّ الأيامَ،
بعيدَ . . مماتي،
وسراجي،
راوَدَهُ الخوفُ من الآتي؟!

* * *

- ١٩ -

أتَنامى كحقول الحنْطَة بين مراحِ يديكِ،
وأشربُ من عبِّ سَحَابَةِ روحِكِ،
يا قَوْسَ قُزَحي،
أنْبَعُ من صخرِ عنادي،
أتَروّى،
حَبَقاً بريّاً،
تَذْروني الرّيحُ إليكِ.

* * *

- ٢٠ -

ألحَرْفُ تَدَلّى من شَفَتي،
عاصفةُ الشّكِّ تُقَلِّبُ أوراقي،
تاهَتْ،
في المُقْلَةِ، أحْداقي؟!

* * *

- ٢١ -

وَتمنّى عُنقُوداً ،
من شَهْوَة جرّتنا ،
يا ربَّ العالَمِ ،
ما منْ أحَدٍ ،
أشْرَكَ باقٍ؟ !

* * *

- ٢٢ -

خُصْلَةُ حبِّكِ ،
مالانَتْ ،
بين يديَّ جَديلَه؟ !

* * *

- ٢٣ -

ماذا . . لو أشْعَلْتُ حنيني المُتواري ،
في مطَرٍ . . تَشْرينيّ ،
قلَّبْتُ جمارَ البرْدِ ،
وَحرّكْتُ رمادَ اللّوعة
في صَدْري !

* * *

- ٢٤ -

وَدَنَوْتُ، زَحَفْتُ بِصَدْرِي،
كي أشرُفَ من تلّةِ.. مكمَنِها،
فرأيتُ غشيماً،
يذبحُ قُبَّرةً،
فوق هشيم العشبِ،
رآني،
ثمَّ توارى؟!

- ٢٥ -

أسرُقُ وجهَك،
أنشُرُ في الرِّيحِ،
شراعي!

* * *

- ٢٦ -

طَرَفُ الشَّال يطُمُّ عُيوني،
لمّا.. أفضَيتُ لعشبِ
النّهرِ.. شجُوني!

* * *

- ٢٧ -

في شَفَتي،
يتعطَّرُ شهْدُ الجنّة!
نَحلٌ، يتهافَتُ حتى «الهفْت،
حوالي...، «جيفَة»؟!

* * *

ابـــداع

قصـــة

معتـاد على رؤيـة الـدم

حنا مينه

رسائل كـثيـرة تأتيني من قراء، من نـقاد، من مستشرقـين، تسأل عن بداياتي في الكتـابة الأدبية. بعضهم يعرف فـيأسف. يذكر أنني قلت، في بعض حواراتي، انني كـتبت، أول ماكـتبت، مسرحـية أنا بطلها، احـداثها اجتماعـية، وبطلها يغيـر العالم في سـتـة أيام، وفي اليـوم السابع يسـتـريح. بعـد ذلك كتبت قصصاً قصـيرة، نشرتها في صحف ومجلات سورية لبـنانية، لم أجمـعهـا، لأنني، عندئذ، كنت

حلاقاً وسياسياً في آن . . حلاقاً على مقربة من ثكنة، في دكان قرب الجامع من حي القلعة في اللاذقية، أحلق للجنود العرب مشاهرة، بنصف ليرة سورية لاتزيد، وأحياناً تنقص، وأحياناً أخرى تضيع، لأن الزبون، بعد أن يحلق ويماطل في الدفع لأشهر، يهرب من دكاني الى غيرها، أكلاً حقي، دون مبرر، لأنه مثلي «على الأرض ياحكم» حسب المثل الدارج. وكنت سياسياً في الوقت نفسه، منهمكاً في النضال لتحقيق هدفين: الجلاء والعدالة الاجتماعية.

في تلك الأيام، والحرب العالمية الثانية في أوجها، تأخذ احداثها منا السمع والانتباه، كانت المصابيح، في البيوت والدكاكين والشوارع، زرقاء، مخادعة للطائرات، لأن الرادار لم يكن قد اخترع، أو لم يكن مجدياً، كما هو اليوم. وفي دكاني الصغير، ذي الباب الخشبي العتيق، المهترىء، كنت أقرأ، وأكتب العرائض، والمكاتيب، وأبيع جريدة «صوت الشعب»، وأناقش، في جدال لاينتهي، حول قضايا الساعة الساخنة، وفي بعض أوقات الفراغ، أكتب القصص القصيرة وأنشرها، دون أن أفطن الى أنني سأصير كاتباً بالخطأ!

هكذا تقضت طفولتي بالشقاء، وشبابي في السياسة، وضاعت مسرحيتي التي غيرت فيها العالم(!)، ولم أجمع قصصي القصيرة، كما لم أسف عليها، حسبما قلت، ولم تسعفني الذاكرة حتى بحفظ أسماء المسرحية والقصص تلك، التي يلح النقاد والدارسون، الآن، في طلبها، لمعرفة بداياتي، التي كنت، ولاأزال، اعتبرها سخيفة، غير أن المهتمين بأدبي يريدون، وباصرار، معرفة هذا السخف، كأنما لاغاظتي!

أمس، وأنا أنبش في صندوق خشبي عتيق، منسي في «تتخيتة» بيتي القديم في اللاذقية، عثرت على أوراق صفراء، قرض العث بعض أطرافها، وفيها قصة لي، عنوانها «معتاد على رؤية الدم» ترجع الى العام ١٩٤٥، أي الى بداياتي، قرأتها وأنا أسبح في تيار ذكريات، اعادتني خمسين عاماً الى الوراء.

فكرت، أولاً، في اتلافها، فكرت، ثانياً، في اعادة صياغتها، وبعد تردد قررت ابقاءها كما هي دون تغيير حتى فاصلة فيها، ونشرها كنموذج لتلك القصص القصيرة الأولى التي ضاعت.

إني لأذكر ذلك الأصيل جيداً . .

كانت شمس حزيران تضحك في الفضاء وهي تنحدر الى البحر منزلقة على طرف القبة الزرقاء الصافية كزجاج شفاف، والمدينة تتنفس نسيمات المساء بعمق وبطء، بعد يوم قائظ شديد القيظ، والناس قد جلسوا في حي القلعة باللاذقية أمام حوانيتهم أو في أبوابها يتحدثون أو يفكرون بشيء ما هام بالنسبة اليهم، هام بالنسبة للجميع.

كانوا ينتظرون حدثاً لايشكّون في أنه واقع اليوم أو غداً أو بعد غد . .

ومع أنه لم يكن ثمة موعد مضروب بينهم، فانهم كانوا كلهم في المدينة على موعد ./. ان شيئاً ما سيحدث فجأة، فينطفيء الصمت، ويشتعل الهدير، وتنفجر المعركة التي يعرفون أنها قادمة لاريب فيها، وعندئذ يجب أن يضربوا بعنف، من كل قلوبهم، وبأي شيء تطالهم أيديهم: بندقية سيف، عصا، خنجر، فأس، رفش، أي شيء يقتل العدو أو يعطله أو يفجر ثكناته التي تحصن فيها رافضاً الجلاء . .

المفكرة على الجدار تشير الى العام ١٩٤٦، ومنذ أوائل الربيع بدأت المظاهرات والمناوشات «بدنا الجيش . . بدنا الجيش . .» وكانت فرنسا تماطل في تسليم الجيش، وتتهيأ لعدوان يمسح بكف القوة ماانتزعته البلاد بيد الحق، وشم المواطنون رائحة الغدر تنس في ضمير المستعمر، فأدركوا أن ثمة شراً، ووشوش الجار الى جاره بالهمسة التي أصبحت فيما بعد صرخة . .

في مثل هذه الأيام يرين على الحياة صمت مخيف . . الناس ذوو الشجاعة يعملون ولايتكلمون، والعيون التي أشرق فيها الايمان بالنصر ترز نورا يضيء المجهول من المستقبل، أما النفوس الظامئة الى القتال فانها تتحرق شوقاً الى ري الشهادة، والأرض المنكمشة تنشق عن أرواح من نار تملأ آفاق الفضاء بالدعوة الى الجهاد، فتتمدد الأصداء وتملأ الفجاج بصيحات النفير العام.

وكان أبو صبيحة، الرجل الذي يسير ويداه وراء ظهره، وشرواله الأسود ينتفخ بين رجليه، قد ظهر في السوق بعد غياب طويل..

انني أعرفه جيداً، ، وأذكر أنه جاء دكاني ليحلق ذقنه يوماً، فلما كنت مشغولاً بذقن رجل آخر، فقد طلب أن يتعلم الولد الذي عندي بذقنه هو..

وبدأ هذا العمل، وجرى الدم على الصدغ، ثم جرى على كرسي الخد، ثم نزف من الشفة السفلى، وارتبك الولد وأسرع الى القطن ليوقف النزيف، فضحك أبو صبيحة وقال: «خليه يجري ياابني، عمك أبو صبحي متعود على رؤية الدم...»

لفظها بغير تصنع ولامباهاة.. ثم دفع الأجرة وخرج هادئاً، غير مكترث لذقنه، تاركاً في نفسي أثراً من الدهشة وحب الاستطلاع، فلما سألت عنه قيل لي إسمه ببساطة، واردف المعرفون به قائلين: واحد من رجال بلدنا..

وذكروا لي، في أحاديثهم عنه، أنه اشترك في قتال الفرنسيين مع هنانو، وان فلاناً وفلاناً من جيراني كانوا معه أيضاً، وأن هؤلاء الذين أراهم هادئين طيبين لايرفعون كفا على أحد، قد رفعوا السلاح في وجه فرنسا ذات يوم، وقاتلوا ببسالة تروى عنها الحكايات.

ولقد كان دأبي، من بعد، أن أنظر في وجوه هؤلاء الشجعان وأتساءل: كيف يعيشون؟ وبماذا يفكرون؟ وكيف لايخافون؟ ومن كل ذلك لم أخرج بطائل.. انهم، ببساطة، رجال من بلدنا كما قالوا..

وفي ذلك الأصيل، ونحن جلوس في السوق، والناس يضعون يداً على أعمالهم ويداً على أداة المعركة، علت ضجة من أقصى شارع القلعة الطويل، الذي يبدو البحر من نهايته مدرجاً مائياً بلون الزبرجد، والشمس تغمس فيه رماحها الفولاذية، لتسقيها وتصقل نصالها الذهبية ذات البريق اللألاء.

وفي طرف هذا الشارع، من جهة القلعة، تقوم الثكنة الفرنسية ترقب المدينة بعين ذئب عتيق، والمستعمرون يحدقون من نوافذها وأسوارها في المدينة بنظرات غضوب، ويهزون رؤوسهم متوعدين أن لديهم مدافعهم ومصفحاتهم ورشاشاتهم وجنودهم، وان المدينة الصغيرة لاتملك- لو ملكت- إلا البنادق والعصي والحجارة، وانها لوادعة هامدة هذه المدينة . .

وفجأة . . في هذا الأصيل، انقلب كل شيء . . المدينة الوادعة تنمرت . . والموعد غير المضروب أصبح موعداً مضروباً، والفكرة الواحدة التي تدور في تلافيف جميع الأدمغة، أصبحت عملاً مشتركاً بين الجميع . . انها الثورة على المستعمرين . !

ومن أقصى الشارع هرع الناس وهم يحملون بنادقهم وفؤوسهم ورفوشهم وعصيهم، وانشقت الأرض المنكمشة عن أرواح من نار، وثار، في كل مكان، اعصار الشجاعة المجنون، وأغلقت الحوانيت أو ترك بعضها مفتوحاً، وقطعت الطرقات وأقيمت المتاريس، وارعدت المدافع وانهمر الرصاص، وفي وسط الشارع دارت المعارك، وتساقطت جثث المحتلين شوهاء ممزقة مقطعة الأوصال، واحمر قرص الشمس وولى هارباً وراء الأفق البعيد، وقفز الرجال من فوق الجثث وهم يضربون . . يضربون بقوة، بعنف، بايمان في النصر الكبير . . .

وغابت الشمس، واظلم الليل، ومن السماء حدقت النجوم مذعورة لهول مايجري على الأرض، وفي المدينة استمرت المعركة دائرة مسعورة، وصوت الرصاص، متصلاً حيناً متقطعاً حيناً، ظل يسمع الى ساعة متأخرة من الليل، وتمدد القتلى على الأرصفة وفي المنعطفات، وتراجع الفرنسيون الى الثكنة حيث حاصرهم الشعب، وربض الرجال الأشداء وراء متاريسهم حتى الصباح، ثم حتى المساء، ولم يبرحوها بعد ذلك حتى الجلاء . .

عندئذ فتح السوق على فرحة النصر، كما يفتح بيت العريس على فرحة العرس . . وعاد جيراني الى حوانيتهم، وغاب بعضهم فلم يرجعوا!

أبداً، لكننا كنا نراهم في خيال الفرحة أحياء أحياء، ونذكرهم وقاماتهم تكبر وتكبر في فسحة رؤيانا، حتى تستحيل الى قامات عمالقة من الاغريق.

وظهر أبو صبيحة مرة أخرى.. كانت ذقنه طويلة، وثيابه مغبرة، ويمناه ملفوفة بضمادة بيضاء، شأن العائد من معركة.

وبكل بساطة دخل الدكان ليحلق ذقنه، وأعلن للذين تجمعوا فيها أنه كان في قرية كفْرية، يقطع الطريق مع الرجال كي لاتصل النجدات من حلب الى اللاذقية، وانهم دخلوا معركة مع قوة فرنسية كانت تتجه الى جسر الشغور لنجدة الحامية فيها، وقد عطلوا هذه القوة وارغموها على التراجع، وكان يبتسم وهو يقول «لو رأيتم هؤلاء الأوغاد كيف كانوا يهربون.. لقد اصطدناهم من أوكارنا، ودحرجنا عليهم الصخور فقطعنا الطريق، وعطلنا مصفحة بقنابل من صنع أيدينا، ثم عدنا كما ترون، ورحلوا هم الى غير رجعة.

قالها والتفت الى الولد الذي بدأ يحلق له ذقنه لانشغالي بزبون آخر ثم أضاف:

- ياالله ياابني، حرك يديك.. تعلم الحلاقة في ذقني ولاتخف، أما قلت لك ان عمك أبو صبحي متعود على رؤية الدم.

ونظر الحاضرون الى ثيابه.. كانت هذه المرة تصطبغ فعلاً بالدم، لكنه لم يكن يفكر فيها قط، ولم يذكرها بحرف، بل لم يقل انه جرح في المعركة أصلاً.

ولما انتهى غادر الدكان هادئاً كما دخل، وغاب في المنعطف الى بيته.. ولم أعد أراه حتى لفت الولد نظري اليه وهو يمر من أمام الدكان، حاملاً شباكه للصيد، سائراً، كعادته، بعزم ووقار، ولكن بلا زهو ولامباهاة.

ابـــداع

قصــة

وداعاً ســيدني

عيسى مصيوط

تتصادى الأشواق على شاشة رأسه..
تحاصره الكآبة في الليل سكيناً مسمومة..
يستعمر التعب عينيه.. تهجم الغربة محوّمة
متـرامحـة في حناياه.. يدرك أنهـا الغـربة.
أين ومن هو.. من بلاد القمر والنجوم أتى-
من مـواطن القــهــر والمائة غم وهم رحل..
غـربتـه مـسجاة في حضن الغـربة الأكـبـر..

* عيسى مصيوط: أديب وقاص من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

يدركه الحنين، فيقرر العودة إلى بلاد الشمس والفصول.. يجمع قميصه وسرواله وحذاءه وفرشاة أسنانه.. يحزم الحقيبة واضعاً عزمه بين عينيه. يصوّب نظره إلى الجسد القرمزي البض المتمدد على السرير.. يقترب منها.. يلثمها وينهض.. يتناول زجاجة النبيذ البور غوني.. يصبُّ ويعبُّ وإذ تئن معدته من الخواء، وإذ ترقص في رأسه دوامة النبيذ.. يأكل. يتوقف أنين المعدة تهجم الخمرة بالشبق على جسد «جيزيل» اللدن.. تعبق الغرفة برائحة الشهوة القرمزية، ويستسلم للنوم.. في الصباح يعيد ثيابه إلى مشاجبها.

قالت له: ماذا فعلت اليوم؟ قال:

- لم يوافق المدير أبداً على نقلي إلى قسم (الأسبستوس).. الضغط على الشغل.. عقود جديدة من ليبيا واسرائيل ونيجيريا.. مصنع «سيدني» لن يتمكن من تنفيذ الخطة.. اتفقوا مع معمل العاصمة وقد أُنْقَل إلى «ملبورن». قالت:

- ماذا؟ تابع:

- العاملون الأجانب دمىً في أيدي الإدارة.. تتحكم في أماكن عملهم ونوعية تشغيلهم..

وأحياناً يكون هذا إهانة لمواهبهم واستهانة بكبريائهم.. مقابل تعويضات واغراءات لاتتناسب مع التلوث البيئي، أو مع تدهور صحة العاملين. قالت:

- ولكن التقرير الطبي أثبت بصراحة قدوم «الربو» إلى صدرك؟ قال بسخرية:

-ربو.. ربا.. رباب.. رب.. لم أعد أهتم.. كأس واحدة من «البورغوني» تكفي ليطيب القلب وكأسان يكفلان راحة الصدر.. ثلاثة كؤوس تجعل شعيرات الرئة تتمايل على قُصيْباتها..

جيزيل لاتهتمي.. فقط قومي نتعشى اليوم في مطعم «الأصداف»..

سيقدّم قبل العشاء أوبرا «كارمن» . . صمت ريثما تجهز . . لسان حاله لم يصمت «إنك لتشتهي النشيج مثل طفل أضاع أمه في الزحام» وإذ زاغ وسرح . . بدت أمام مخيلته صور بعيدة . . لكنها واضحة كالحقيقة . لكأنها تصله بالأمس لابسنين طويلة خلت .

– «راجعْ شعبة التجنيد يا بني . أريدك أن تنهي الخدمة الإلزامية . . أنت بكري ومسند ظهري . . أرضنا تناديك . . أنا وأمك تعبنا . . لم نعد شباباً . . اخوتك صغار . . الأرض لاتظل بواراً . . البستان يحتاج لخدمة وتعب . . كرمنا كبير . . الأرض عرض يا «دنّون» من يرعاها بعدي؟ أخوكْ يتعلم . . أختك طلبها ابن عمتك . . البقية كأفراخ القطا . . وأنت . . الله يفرحنا بك بعد الجيش . . »

– «ألا أذهب إلى الجامعة؟ سآتيكم مهندساً يرفع رأس بيت المداري ويبيّض وجهكم» .

– «و الأرض؟ أتريد أن يأكلها الجيجان والشوك والبلاّن والعصلج؟ البكالوريا تكفينا . . معلم ابتدائي مع شغل الأرض خير من طبيب في الغربة»

ها هو والده يباركه . . أحسّ برجولة متدفقة كنهر . . روائح من قثاء وشوندر وقيسوم تصله من فضاء مسحور . . برقت أمام عينيه هالة «رباح» كنجمة ساطعة . . تعلق بها . . ابتسم لها كثيراً واحمرت أذناه ووجنتاه لمرآها ولحديثها القصير . . قليلاً ما كانت تبتسم له وتعيره التفاتاً . . فتاة محتشمة . . وكان طالباً لم يكبر بعد . . الآن بزغ نوّر أخضر على دنياه . . وانشقت له طريق تلوح بالمناديل الملونة .

وأفاق من سرحانه على صوت «جزيل» ووقع قدميها . . خطرت بثوبها المتماوج وشعرها القصير . . تتمايل كغصن ، وعيناها ترفرفان بالفرح . . لثم فاها كالمصباح المنير . . تعاضدا وخرجا . .

مساء «سيدني» متلألىء بأنوار «أديسون» ، و مفعم بعبير العطور الباريسية والبكينية ، وملفح بروائح منبعثة من المطاعم . . تصافح المعد . .

تشدها وترميها صريعة السفّود والجمبري والحمام والبورغوني . . عينا دانّون غارقتان في المساء البازخ، أما أفكاره فتعوم على بحيرات الطفولة، وكلما اقتربت السيارة من دار «الأوبرا» التحمت أفكاره بطفولته . . السواقي . . نقيق الضفادع . . السيالي . . صدى الصراصير والوديان . . الجري خلف الجرادات والفراشات الملونة . . مواء عواء . . خوار . . ثغاء . . بكاء . . نهيق . . فيء الأزقة . . تلك كانت موسيقاه المتناغمة مع المطر الهاطل على التربة المعفّرة بعرق الفلاحين . . تلك كانت سمفونياته المتناغمة مع ورق الليمون والبراءة الأولى . . طبيعة حيّة تتنفس بالخناجر من لحم ودم . .

لمحت جيزيل على المقعد الخلفي كتاباً سميكاً غلافه أسود . . كسرت الصمت بينهما . . قالت :

- دانّون . . ما هذا الكتاب؟

-العهد القديم . : أحياناً أتفاءل به وأتبارك . . وأحياناً لا أعيره أي شأن وتوقفت السيارة بين عشرات السيارات في باحة المطعم الواسعة، استقلاّ المصعد إلى مطعم «الأصداف» أو «الدوّار»

وإذا دارت في الرأس دوامة النبيذ البورغوني . . طاب قلبه واتسعت رئتاه، ولكن الكسل حاصره كراية منكسة، ودهمه الشوق كالأسلاك الشائكةوحوّمت الغربة كسرب من الغربان حول صدغيه . . جزع من مداهمة ذاك الربو . . اللعين . . كره العمل في قسم التركيبات المعدنية وغبار اللحام والزرنيخ . . وخاف أن يُنقل إلى «ملبورن» : مدينة جديدة . بيت جديد . عشيقة جديدة . مصاريف جديدة . بشر جدد وتكيّف جديد . . غربة جديدة كالحمى الوافدة .

أحسّت جيزيل بما يدور في رأسه . . أمسكت يده . . شدته إلى شرفة المطعم الشاهق .

- أبعد أربع سنين تنهشك الغربة؟ لكأنك وصلت البارحة إلى أوستراليا .

- . . . .

- لم لا تعود إذاً وينتهي الأمر؟

دنّون يبتسم لها بحب وحميمية، ويرتج الباب على اللغز المحيّر. ويتملّى ليل سيدني من علو أكثر من ستين متراً. . أبنية كالقلاع الشاهقة. . كالأشباح تناطح السحب وتحنو على الدور القرميدية الواطئة. . الجسور المعلقة على المياة. . كيلو مترات من الفولاذ النائم والتقانة والهندسة، وهو الذي كان يحلم بالهندسة. . يرنو إلى منجزاتها من بعيد. . أرتال السيارات على الجسور كدروب المجرّة. . مصابيحها تتصادم كالنيازك تمر أو تتلاشى، عشاق يتخاصرون في الشوارع الفسيحة، ويبدو من شرفة المطعم كالأقزام المتلاصقة. . مبنى الأوپرا تحتهما صمّموه على شكل الأصداف الهائلة قطارات الخدمة في المدينة تمر وتتقاطع كالثعابين المستقيمة. . . عجلاتها تحتك بالخطوط الفولاذية، فتئن كالنواعير في صمت الليل. القطارات تجمع وتفرق. . تقرّب وتبعد ودنّون تغرّب وما شرّق. قال لجيزيل:

- تقولين لماذا لا أعود؟ هل تمتحنيني؟

صمت قليلاً «الشرق امتُحن بالأديان، واسرائيل امتحنت بأسطورة أرض الميعاد والاتحاد السوڤييتي امتحن بالشيوعيّة، وأميركا مازال امتحانها بالنظام العالمي الجديد قائماً، وأنا أُمتَحن بالغربة، وجيزيل تمتحنني بالحب. .» قال لها:

- أو لم تلمسي إخلاصي؟

- إذاً تصحبني معك إلى سوريا إذا رحلت؟

وأومأ لها برأسه بالإيجاب.

في ماضي كانت كل الأشياء لها معنىً. . الحماسة. . الاندفاع. . الدم الحار. . كلها كانت تهب في المسام شوقاً لامتلاك الكون. . اللغو الأسروي. . بيادر المحصول. . أطيار الدوري. . ليل القرية

ليل القرية أسود من الكحل، وحكايات بحجم الأساطير. . ليل القرية سكون بلا أبواق بلا مصابيح، و هيبة الليل تغري بالركوع للقدرة

الخالقة . . صباحات القرية مفعمة بالقشدة والزعفران وقرى النمل وخلايا النحل ورطيب الحبوب ورضاب الديدان، من ثلوم الحقول المحروثة قُدّمت وجوه الناس .

في ما مضى كان الغروب في القرية له ألف معنى . . صبايا ينتشرن على طريق العين . . جرارهن من فخار ومناديلهن من ورود ملونة . . ذات غروب . . اعترض «رباح» وابنة عمها ورفيقتها ابتسم . . تكلم وأمل بحديث يبل قلبه . قال لها :

- «الدار تريدك، وأنا علّمتك بمنديل . . المهر وما يطلب أبوك . . على منطوق لسانه»

ذاك الغروب الحزين الباكي . قهقهت البنات، وقالت رباح :

- «تتجاهل؟ ألا تعرف بأنني مرفوعة لابن عمي؟»

- «وكيف أعرف؟ وأنا . . ؟ سنوات أعيش على هذا الحلم»

ذاك الغروب الحزين الباكي . . عدن للقهقهة والغنج . . قالت له رباح بدلال ورفض :

- «دع أمك تختار لك»

قالت ابنة عمها وضحكتها المصطنعة تفصل بين جدها وهزلها :

- «من ترضى أن تكون كنة لأم دنّون» . غلى الدم في رأس دنون وهاج . . رد :

- «اخرسي يا بنت الجحش» . قالت رباح تلملم المسألة بين أسنانها البيضاء :

- «اذهب إلى أم دنون واسألها، وهي تجيبك»

وتابعن طريقهن وهن يتلمظن ويتغامزن . . وتركنه تمثالاً من الشمع يذوي بحرارة انفعالاته ويذكر . . يذكر بأنه مرض بعد ذلك، واعتكف في البيت، واستوحش، وصارع الضياع . . دخلت عليه جدته تسأل ما به . قبل رأسها . . انحنى على يدها . سألها :

- «اصدقيني بحق الله.. بحق أبي.. ما بها أمي؟ الله يستر آخرتك قولي»

- ما بها أمك يا عيني؟»

- إذا لم تقولي، سأقتل نفسي، وأقسم بأنني لن أصبّح.. أنا رجل، وأعدك بأنني أكتم، وأبلع الغصة، واتصرّف بحلم، فقط قولي ماذا حول أمي؟»

بكت الجدة فجأة.. خعخعت ثم مسحت دمعها وهي تنهنه:

- «يقولون أن أخاك «زيد» يشبه ابن «زرود» الخالق الناطق.. كانت أمك تحبه قبل الزواج بعد زواجها صارت له عشيقة.. نكاية بأهلها.. أم دلال دهمتها في المغارة. حكت لي.

استحلفتها بالله أن تعمى عما رأت وتحفظ السر.. أبوك وحيدي يادنّون.. خفت أن يقتلها ويسجن، ويتركك وأخاك طفلين. كانت اليد قصيرة.. كنت دائماً أبعد عن أبيك الشكوك بأم دنون.. أنا رأيتها بعيني مرة».

وعجزت عن حبس الدمع، فبكت بكاء يحرق الصخر، وتشلهمت مثل طفلة ثم نهنهت:

- أولاد جيلك لايدرون بهذه الأمور الآن.. قصص قديمة انتهت منذ عشرين سنة.. أمك ابنة عائلة.. أبوك يحترمها.. الله غفور ورحيم.. أنت قلت لي بأنك رجل.. الرجل يبلع الغصّة كمن يشتار العسل.. الرجل يقبر السر كمن يدفن رمّة أتان».

ويذكر دنّون بأنه صمت صمتاً كذلك الذي يسبق العاصفة، و قال لجدته:

- إذن صحيح كل ما لمسته وأحسست به.. أمي تحب زيداً أخي أكثر مني.. هي التي أقنعت والدي بأن يوقف تعليمي ويمنعني من دخول الجامعة.. كانت تريد أن تفسح مجالاً واسعاً لتعليم زيد..

تريد أن تغطي فعلتها البادية على زيد وشبهه بموسى الزرود بالشهادات والمركز الاجتماعي «الله يخلق من الشبه أربعين» كان هذا هو مثلها في ستر عارها. . . ».

ولما رأى جدته تهز رأسها علامة النعم والموافقة على تفسيراته . . صمت كشاهدة القبر تماماً . .

«دنون . . أيها الدنّ العفن وابن الخائنة . . لفظتك رياح . . . و» .

وتذكر إذ كان طفلاً قال لأمه :

- «شنو دنّون يمّا»؟

- « دنون يا عيني . . هو برميل . . نكيل به الحبوب على البيدر . . للآغا وللحلاق والدكّاني قديماً . . والحانوتي . . ونكيل به المونة والبذار . . دنون بركة البيت» .

وأيقظته قلقلة المفتاح في باب البيت من تخيلاته . . إذ دخلت جيزيل قادمة من عملها . . نهض احتضنها وقبّلها وقبّلها وقبّلها» . . قالت له بيْن القبل :

- دعانا والدي على الهاتف إلى العشاء والسهرة . . في الـ «دو مى فا»

* * *

عندما يرتمي الصباح على كاهل الليل يفنيه ، ويسمح لجلالة الشمس بالعروج على سلم الضحى . صباحات «سيدني» مزيج من ضباب غباري ، وصافرات حافلات الترام ، وعمارات تتسامق . . ومحركات تقلع ، وابتسامات تتوزع ، وعواطف مغلولة في العصر اللاهث ، وعبق من مياة راكدة وبط سابح ، واسفلت صلد ، وبشر كالنمل

في ما مضى . عندما أحس «دنون» بـ «الفجوة» . . أحسّ بأنه شحاذ على قارعة عطف أمه ، . . هو ابن أبي دنون وأخوه «زيد» ابن موسى الزرود ، وأمهما «سالومي» أم الخدر الخطأ والتوبة ، وكلما أحس بالفجوة تصير هوّةً عميقة بلا قرار ، كلما ازداد تعلقاً بأمه وبأخيه لكن زمنه توقف كتمثال منتصب بلا حراك ، وضاقت به الأمكنة . . أحس بضآلة الوطن فيه .

. . وقع عليه حجم ما موثي من الاستلاب، وخرج من صدره المارد المحصّن بشجن الأحباب، وقال له« شبيك لبيك . . عبدك بين يديك» . .

قال له دنون : «أريد جواز سفر . . وسفر بعيد . فالغيوم انقشعت عن النجوم، والسماء بخلت على الأرض بالأمطار، والصبّار في العائلة يعلو على هامة الإنسان . والأمومة مشروخة، وشرخها يلوي القلب، ويلوب بالسفر الطويل»

[فلما كملت أيام «رفقة» زوجة اسحق لتلد، إذ في بطنها توأمان، فخرج الأول أحمر كفروة شعر، فدعوا اسمه «عيسو» المشعر، و بعد ذلك خرج أخوه ويده قابضة بعقب أخيه عيسو فدعي «يعقوب» أي اليعقب، فكبر الغلامان، وكان عيسو إنساناً يعرف الصيد، إنسان بريّة، ويعقوب إنساناً كاملاً يسكن الخيام، فأحب اسحق ولده عيسو، لأن في فمه صيد، و أما رفقة فكانت تحب يعقوب أكثر من أخيه].

أفكار دنون تتأرجح بين الأرض والسماء . . بين آسيا واوستراليا . . الأرجوحة تطير وتبتعد حتى تلامس رأس أخيه زيد وهو في سنته الأخيرة بكلية الطب، ثم تعود فتلامس رأسه الهارب من حضن جف حليبه ومن شجرة لم تقدر على التجذر في رخو الوحل، ومن حرمان عاطفي أنتش على خطيئة أمه ونما على رفض «رباح» . وإذ تبتعد الأرجوحة ثانية . . تلامس وجه تلك المرأة السمراء التي هي أمه، والتي كانت ماء مالحاً يجرح الحلق ولا يطهّر، وزرافة ولبؤة وحشيشاً وسخاماً وجبيناً مخططاً، و عينين عفرهما الحزن والذل والظلال . وتعود الأرجوحة فتلامس وجه «جيزيل» الناعمة الفاغمة البضّة . . السحر الحلال الذي يخلب النظر . . الجمال والسطوة والوليمة والعينين الساطعتين والقامة القطبية المستوية كالرمح . وتبتعد الأرجوحة من جديد، وتبتعد، فتلامس سطوح تلك البيوت الطينية الواطئة الوادعة محملة بأنفاس البراءة البكر والكد ولقمات الباذنجان المطبّق، ثم تعود فتصطدم بهذه الكتل الهائلة من علاقات متشابكة وضجيج سافح وزمن مسفوح .

[وطبخ يعقوب طبيخاً، فأتى عيسو من البرية وهو قد أعيى، فقال ليعقوب: أطعمني من هذا الايدام الأحمر، وكان في الأرض محل وجوع، فقال يعقوب لأخيه: بعني اليوم بكوريتك. قال عيسو: ولماذا لي هذه البكورية إذا كنت في النهاية ماض إلى الموت؟ خذها. قال يعقوب: أحلف لي اليوم. فحلف له عيسو. وباع بكوريته، فأعطى يعقوب أخاه خبزاً وطبيخ عدس].

راجع دنون طبيبه اليوم. أعطاه استراحة قصيرة، وكتب له وصفة جديدة، ونصحه بالعيش في الريف ما أمكن.. البيئة النقية تخفف «الربو». أدار مفتاح «الراديو».. خرجت له دمشق كالفرس الصهول.. أخبار الإنماء والإعمار، وفيروز تصدح مثل قمريّة، ومآذن وأجراس تختلط في رأسه بخيالات أبيه وأخوته وأشجار الحقول وأسمار فيها الضاد والحاء. [وحدث لما شاخ اسحق، أن دعا عيسو ابنه وقال له: والآن خذ جعبتك وقوسك واخرج فتصيد لي صيداً، و اصنع لي أطعمة كما أحب، و إتني بها لآكل، حتى تباركك نفسي قبل أن أموت..

ولما كانت رفقة تحب ابنها يعقوب، قالت له: قم وهات لي من هناك جديين جيدين من المعزي فأصنعهما لأبيك، أطعمه كما يحب، فتحضرها إلى أبيك فيباركك أنت.

قال يعقوب لأمه: هو ذا أخي عيسو أشعر وأنا أملس، ولكن رفقة ظلت سائرة في مكرها ومكيدتها، فأحضرت ثياب عيسو الفاخرة وألبستها ليعقوب، وألبست يديه وملاسة عنقه جلود جدي المعزي، ودخل إلى والده، فقال يعقوب: ما هذا الذي أسرعت لتجد يا ابني، قال يعقوب: الرب إلهك يسّر لي. فتقدّم يعقوب وأعطى والده الطعام، فجسّد اسحق وقال: الصوت صوت يعقوب ولكن اليدين يدي عيسو. فقبله اسحق وقال: أنظر. رائحة ابني كرائحة حقل قد باركه الرب، فليعطك الله من ندى السماء ومن وسم الأرض، وكثرة حنطة وخمر. كن سيداً لأخوتك وليسجد لك بنو أمك. ليكن لاعنوك ملعونين ومباركوك مباركين..

فلما جاء عيسو من الصيد وعلم بفعلة أخيه قال: تعقبني أخي مرتين: أخذ بكوريتي وهو الآن قد أخذ بركتي].

المذياع يصهل بأخبار الوطن ودنون يشنف أذنيه: الاستقرار.. المكننة.. المعامل.. الدورة الزراعية الثلاثية المحصول.. الاستثمارات الهائلة.. الانفتاح على الحرية.. الفنون.. والآن نقدم لكم أغنيتين... تناول دنون حقيبة الرسائل والصور.. قرأ تصفح.. وانتعش بتذكر المبالغ التي أرسلها لأسرته.

[وحقد عيسو على يعقوب وقال في قلبه: أبي عميَ وشاخ وقربت أيام مناحته، فأقتل أخي. فأُخبرت رفقة بنيّة عيسو. فدعت يعقوب قالت له: قم واذهب إلى ديار أخي «لابان» في «حاران» وأقم عنده حتى يرتد غضب أخيك وسخطه عليك وينسى ما صنعت به. ثم أرسلُ فآخذك من هناك..

وتغرّب يعقوب عند أخواله عشرين سنة، فأعطاه خاله ابنتيه زوجتين وماشية كثيرة من الغنم والبقر والجمال والمعزى والحمير والخدم. وبقي عليه أن يلين قلب عيسو عليه. فأرسل له الهدايا مع عبيده، وقدم إليه مع أربعمائة محارب وقال لعيسو: إن وجدت نعمة في عينيك، تأخذ هديتي من يدي، لأني وجدت وجهك كما يُرى الله فرضيت علي. خذ بركتي التي آتي بها إليك، لأنّ الله أنعم علي، ولي كل شيء. والحّ عليه، فأخذ.

ومضى عيسو من وجه أخيه بعيداً وسكن في «سعير». اما يعقوب فقد سكن في أرض كنعان أرض غربة أبيه].

وانقطع سبحانه بدخول «جيْزيل» إلى البيت.. جاءته كصنوبرة حاملة ابتساماتها على شفتيها وفي يدها رسالة. قالت له.

- هل لك أخ اسمه سامسام؟ فتحت صندوق بريد أهلي فوجدت هذه.
- بلى. صمصام. وتناول منها الرسالة.

قرأ دنون بصمت سغبٌ إهداء الأشواق... إلخ..

«. . . أخي زيد سافر خارج البلاد لكي يتخصص. . أمي تعتقد بأن عينيها لن تتكحل برؤيته مدى عمرها. . كل يوم تبكي. أمي «تحب» على رأسك وعلى يدك وتتوسل إليك أن تعود. الديار اشتاقت لأهلها. أهلك يريدونك. الأرض تنده لك. بحق عيسى ومحمد يادنون تسمع نداء والدتك»

خطا إلى النافذة. . تملّى ليل المدينة طويلاً. . الشوق الذي كان يتخمر ويتجذر في عروقه أمسى يفور كقدر على موقد. . التفت إلى حبيبته:

- غلبني الشوق وتركني لذئبة هي حيرتي. . لن أتمكن من النوم قبل أن تقر عيني. . الرمش لايثقب جداراً، والغربة بلا حقيبة عزاء: مقبرة. . جيزيل: أحقاً تسافرين معي؟ قالت:

- حقاً يادانّون، وإلا أموت قهراً. . اني لفي شوق أكثر منك. . قل لي هل سأرى كل ما قرأت وسمعت عن سوريا؟. .

ابتسم دنون وضحكت عيناه ورقص حاجباه، وفجأة قال بثقة:

- إذن. . الآن وداعاً سيدني.

أدب القوة لأدب المعرفة في رواية «الطغيان»

حسن حميد

بعد قراءة قصدية لرواية «الطغيان»، تساءلت، هاهو ذا محمد ابراهيم يكتب عن الفلاحين، ينفض همومهم ومشكلاتهم، ويقدم تطلعاتهم ورؤاهم النبيلة الهادفة الى الخلاص من القيود الكثيرة التي كبلتهم طويلاً بسبب الظروف القاسية التي عاشوها في فترة الانتداب الفرنسي، ومن قبل في أيام الحكم العثماني، وفترة البعثرة

حسن حميد: أديب وقاص من فلسطين، عضو اتحاد الكتاب العرب، له مؤلفات قصصية وروائية عدة، من أعماله: «ورد»، «المايجيء المساء بعد»

السياسية في الخمسينات. . إنه يكتب عن هؤلاء الفلاحين أصحاب الأرض، والعاملين فيها بدءاً من جنوبي سورية، من الجولان، الى آخر قرية في أحواز حلب والجزيرة، أتساءل والرجل صاحب تجربة معيشة، خالط خلالها الفلاحين في قراهم، ووقف على مايشغل ذواتهم من قهر وأمنيات مضمرة، أتساءل لماذا لم يحتف به نقاد الواقعية الاشتراكية في بلدنا، ولماذا تجاهلوا أدبه كل هذا التجاهل، وأدبه نموذج باهر لما يكرزون له، ولما يوصون به؛ بل هو نموذج شديد النصاعة لما يبحثون عنه في النص الابداعي؟!

ترى هل تجاهلوه لأنه مقاتل؟ لا، فهذه السمة شرف يزاد الى شرف الكتابة، ونبل يضاف الى نبلها؟ لماذا تجاهلوه والكثير من الأفكار والتوجهات التي يحرصون عليها هي أفكاره وتوجهاته؟ بل الرجل وأدبه معروفان جيداً في بلاد الواقعية الاشتراكية، فقد ترجمت روايته الى اللغة الروسية منذ زمن بعيد، وقد كتب عنها نقدياً وباللغات الأجنبية الكثير أيضاً. هل كانوا يتقصدون خلال سنوات طويلة من عمر الكتابة النقدية لململمت كل ماكتبوه حول شخص روائي واحد، وحول كتابات محددة مرقمة ومبوبة. . ربما؟!

❋ ❋ ❋

بعد هذه المناوشات التي أرى أنه لابد منها سواء أقيلت في وقتنا الراهن أم بعد أوقات آتية، فالحقيقة كالشمس لاتحجب بكف حتى ولو كانت بست أصابع؛ بعد هذا أقول: إن الأديب محمد ابراهيم العلي كاتب مهم وضروري لأن ماكتب عنه مهم وضروري، ولأن كتابته تمثلت حياة الناس البسطاء الذين هم نحن، فقدمت تأريخاً أدبياً فذاً يضاف الى التاريخ الرسمي المكتوب عن معاناة الفلاح السوري في ظل الاقطاعيات الرهيبة أيام الحكم العثماني والانتداب الفرنسي، حيث تساوى الفلاح بالبهائم في نظر الاقطاعي، والبيك، والسيد؛ بل إن محمد ابراهيم العلي وبحضور أدبي واضح لم يجانب الحقيقة المتمثلة في أن خلقاً كثيرين من الفلاحين اقتنعوا، بفعل قسوة السنين والظروف، بأن مامن أمل في مقاومة الاقطاعي،

والبيك، والسيد. . أو الوقوف في وجوههم بسبب شراستهم وقدراتهم الكثيرة، وسلطاتهم المنتشرة في كل مكان كالهواء. وتأكدوا، مع مرور الأيام وتداولها، أن هؤلاء لابد منهم لتمضي الحياة كما اعتادوها هم وأهلوهم، وكأنهم القدر المفروض عليهم من السماء، لكن محمد ابراهيم العلي، وبروح الأديب الصافية ورؤيته المستقبلية البادية لم يقطع الأمل في أن بعض الفلاحين كانوا يرددون في أسمارهم ولياليهم الطويلة أن الآتي هو الأجمل، وأن الاقطاعي ليس قضاء وقدراً، وأن البيك يغدو أكثر ضعفاً وهشاشة كلما اقترب الفلاح منه، وأن السيد أو الوكيل ليسا أكثر من أداتين أو سوطين بيد البيك يبدلهما متى يشاء وساعة يريد، بقولة أخرى لقد أكثر محمد ابراهيم العلي في جل رواياته التي تناولت الريف السوري وحياة الفلاح على وجه الخصوص أن ضعف الفلاح وقلة حيلته يبدوان وهو بعيد عن مقارعة البيك والاقطاعي، بل إن بعض رواياته أبدت الفلاح في أشد حالاته ضعفاً واستسلاماً ورخاوة وهو ينظر الى البيك كشيء سماوي له علاقة وشيجة بالرب، والشمس، والقمر، والسماء، أو أنه بذار سماوي محض. لكن ليس هذا كل شيء في بدايات محمد ابراهيم العلي، لأن الرجل، في رواياته، خصوصاً في «الطغيان» خلخل الثوابت الأبوية التي عاش عليها الفلاحون، واعتاشوا منها، لقد فعل ماهو صعب جداً، وماهو غير متصور في أذهان الكثير من الفلاحين، وأعني به المواجهة، والخروج على الطاعة العمياء للبيك والاقطاعي، وذلك من خلال المنولوجات الداخلية لأبطاله وشخوصه الذين فكروا طويلاً بالواقع الذي يغرقهم بالأسى ساعة إثر ساعة، وفصلاً إثر فصل، هؤلاء الأبطال البشريون الذين انتشت في صدورهم بذرة حب المغايرة، والتوق الى نسف الواقع واعادة بنائه على صورته الطبيعية المرجوة، هؤلاء الذين بدؤوا، شيئاً فشيئاً، يمتلكون القدرة على التغيير بعد ماانتشرت المدارس، وبعدما أصبح معلم المدرسة ممثل الدفاع

الأول عن حقوقهم، على الرغم من محاولات البيك والاقطاعي الكثيرة لاستمالته بدءاً من اللقمة النظيفة الدسمة والسكن النظيف.. وانتهاء باقتسام جهد هؤلاء الفلاحين وعرقهم ذهباً وامتيازات.

إن الفكرة الجوهرية والأساسية في معظم روايات محمد ابراهيم العلي، وخصوصاً روايته «الطغيان» تتمثل في قدرة هؤلاء الفلاحين على ادارة ظهورهم للواقع المعيشي البائس، وعدم الرضا بالقناعة الواهمة التي تساويهم بالبهائم، وتطلعهم النبيل الى التحرر من سطوة الاقطاعي، وابن المدينة، والبيك.. وسائر أشكال الاستعباد التي تأخذ حقوقهم دونما شفقة أو خوف أو ارتباك.

إن معظم روايات محمد ابراهيم العلي تؤكد على وصول الفلاح الى حقه كاملاً، على الرغم من كل اشتقاقات الاقطاعي وأساليبه الجهنمية لجعل الاستعباد واقعاً لانوافذ له في القرى والأرياف، وعلى الرغم من سعيه المحموم والدائم الى اقناع الناس بأنه مخلوق نوراني يجب أن يأكل ويشرب ويلبس ويركب غير مايأكلون ويشربون ويلبسون ويركبون. إنه المختلف، والمتفرد عنهم في كل شيء.

والحق، ليس شرف الموضوع ونبله هما من جعل كتابات محمد ابراهيم العلي كتابات ناجحة يشار اليها لأنها تمثل تاريخاً معنياً من حياة الفلاحين في سورية، أو لأنها قدمت انموذجاً متفرداً في الصبر والمواجهة والظفر.. أبداً، إن نجاح تلك الكتابات يعود أيضاً الى قدرة الكاتب على السرد، واكتناه روح الفلاح، ومعرفته العميقة بالقرى والأرياف والطبائع، ومن ثم معرفته الأكيدة لروح الفن الروائي والقصصي، ورؤيته الانسانية العالمية في نبلها وغاياتها.

* * *

وللتمثيل سأتحدث فقط عن الجزء الثالث من رواية محمد ابراهيم العلي «الطغيان» ففي هذا الجزء يبدي الكاتب، ومنذ الاستهلال، معرفته

التامة بشخوصه وبيئتهم، وطرائق معيشتهم وعيوبهم، ونجاحاتهم ورغباتهم، والدسائس التي تحاك ضدهم وفيما بينهم، كما يبدي دور المرأة في الحياة العامة، ويبين هواجسها وتطلعها الى ماهو فوق رف الانثوية، ذلك من خلال اندماجها في الحوارات الدائرة حول مستقبل الناس، والأرض، وحول قناعتها بتصرفات البيك والاقطاعي وسلوكهما، ودورها في تحريض مجتمع الذكورة للوقوف بوجهيهما، أو دورها الطليعي في بناء الثقة في نفوس الرجال- الأبناء على نحو مبكر أمام أنفسهم أولاً، وأمام الآخرين ثانياً.

.. وقدرة محمد ابراهيم العلي على رسم الشخصيات تتجلى من خلال بناء الأزمنة الثلاثية لهذه الشخصيات (الماضي- الراهن- المستقبل)، وبيان ارتباطاتها واشتراطاتها من خلال العلائق الذاتية، والعادات، والأعراف وأشكال التربية التي عاش عليها مجتمع القرية، وأشكال أو ماهية التربية التي عاش عليها البيك أو الاقطاعي، ورصد العتبات الأولى للضدية والتقابلية مابين الطرفين أبناء القرية والاقطاعي (المعرفة- التوجهات والرؤى- الطموحات- الأفكار- أساليب المناورة- أشكال الوضوح والغموض.. الخ). تلك التربية التي تورثها القرية لأبنائها، وتلك التربية التي يورثها الاقطاعي، بالقوة والاكراه، لأزلامه والمتعاونين معه.

ويجد القارىء قدرة محمد ابراهيم العلي واضحة وجلية.. والمتبدية في نسج شبكة من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يرتبط بها الاقطاعي مع من هم دونه، ومع من هم فوقه في رتبة السلم- أو النظام- الأبوي المرعب، ومن ثم يقدم لنا ممارسات هؤلاء البيكاوات في المجتمع المديني (حلب- دمشق- بيروت) مبدياً الوجه الآخر من دنياهم وسلوكاتهم حيث تظهر حمى بحثهم عن الملذات والرغبات المحققة حتماً بالمال، وتلك الرهافات ومشاهد اللطف والرقة في التعامل مع جهتين أو اقنومين الأول: الأسياد، والثاني: النساء.

إن من يقدم رواية في مناخات متعددة، وفي وجوه كثيرة من المغايرة والتغاير، وبتعددية لأنماط الشخصيات ودلالاتها، والسعي بحرص كبير على إدامة الحياة الطبيعية المتوازنة من دون قهر أوظلم، ومن دون فلاح مسحوق، واقطاعي طاووس متنفذ. . لهو روائي كبير، وكاتب حاذق.

* * *

لقد أوجدت رواية «الطغيان» في جزئها الثالث بيئتين على درجة كبيرة من التنافر، وعدم الرضا، والتأذي. . هما بيئة المدينة وبيئة القرية أو الريف. . بيئتان لهما ظروفهما وشخوصهما وصراعاتهما الدائمة المجتباة من النظرة الدونية للمجتمع المديني نحو القرية، ونظرة المجتمع الريفي النافرة للخلاص من سيطرة المدينة وسطوتها الظالمة.

لكن، ومع كل هذه الصراعات المتداخلة والمتقابلة، والمتوارية والمكشوفة، تبقي الرواية على ذلك الخيط الرفيع المتين الذي يمثل حاجة كل منهما للأخرى. حاجة القرية الى المدينة، وحاجة المدينة الى القرية.

إن التوازنات التي تسعى اليها رواية «الطغيان» بين المجتمعين، ومن ثم نسف هذه التوازنات (لأنها تقوم على المفارقة والظلم) واعادة بنائها من جديد بعيداً عن مقولة الظالم والمظلوم. . لم تأت إلا بعد مساهرة واحتراق كبيرين بالألم الفاحش الذي سببته المتوالية الاستعبادية المتمثلة بالاقطاعي والبيك والوكيل والوقاف والمختار ووو. . الخ، ومن ثم ظلم البيئة للناس عبر فصول السنة الشديدة القسوة، والتي راحت تطحن الفلاح فصلاً فصلاً دونما رحمة أو هوادة.

إن رواية «الطغيان» تصرخ صراخاً عجيباً داوياً بأن الفصول، وقلة الحيلة أكثر سطوة من ممارسات الاقطاعي الشائنة، بل لكأنها تبدو متعاونة معه لأن شراسة الاقطاعي والبيك والوكيل وسوء تصرفاتهم لاتبدو على نحو عدواني وجنوني كريه إلا في مواسم القحط والسنوات العجاف، لكن

لاتنعتم الرؤيا كلياً عند الفلاحين كلهم لأن نفراً منهم كان على قناعة بأن قسوة الفصول والمواسم هي المسن الحقيقي الذي يشحذون عليه أفكارهم وتطلعاتهم للخلاص من الاقطاعي والبيك.

في «الطغيان» يحاول محمد ابراهيم العلي اقامة توازنات مابين الشخصيات الكريهة الأنفاس المتمثلة (بالبيك، والاقطاعي، والوكيل، والمتنفذين في المدينة . .) والشخصيات الطيبة الأنفاس الساعية الى تحسين أشكال وسلوكات حياتهم بالتعلم بعيداً عن الاقطاعي واعطياته، تلك الشخصيات المتمثلة (بالمعلم عادل، وزنوبة، وصفية، وحسون، وابراهيم، ويوسف . .) وهذه التقابلات أو التوازنات جوهرية لأنها تؤدي الى رصد تنامي وعي الناس في الريف وتطورهم سنة بعد سنة، وفترة بعد أخرى، ولأنها تعيش مرحلة انتشار مايسميه الاقطاعي بـ «لوثة المقاومة» في نفوس الفلاحين، والمواجهة لواقعهم أولاً، ومن ثم الواقع المفروض عليهم من قبل الأسياد؛ هذه «اللوثة» هي ماتؤكد عليه الرواية بعزم وقناعة، وبروح فنية عالية المستوى حتى النهاية.

لقد استطاع العلي في هذه الرواية «الطغيان» أن يقدم لقارئه أنماطاً عديدة من حياة الفلاحين، وأحوالهم المعيشية، ورصد بمهارة ودقة دواخل الناس البسطاء، واستبطن مشاعرهم ورؤاهم، وقدم نوازعهم الضاربة في دروب الخير والشر على السواء، والمقدمة والمحجمة في آن واحد؛ ومثل هذا الرصد، وتلك التفصيلات الشديدة الغنى لم نصادفها إلا في الروايات الروسية التي بنت شهرتها وتطاولها من وراء التزامها الحميم الصادق بحياة الفلاح الروسي، وكشفها لمعاناته القاسية، وعذاباته الطويلة المرة.

والحقيقة، أن من حق محمد ابراهيم العلي أن يفاخر بين كتابنا الروائيين، أنه يعرف الريف السوري، وحياة الفلاح السوري معرفة شديدة العمق والاتساع، ومن حقه، أيضاً، أن يفاخر باحساسه المثقل بالايجابية تجاه هذا الفلاح والريف معاً، على الرغم من قسوة الدنيا والمخافر والمدن

التي لم تترك، في وقت من أوقات النصف الأول من القرن العشرين وقبل ذلك بحوالي أربعمائة سنة. . شباكاً للضوء، أو مسرباً لنجاة ابن الريف من سطوة الاقطاعي، والمخافر، والمدن، والفصول، والضرائب، والجهل، والأمراض، ولعنات الوالدين.

والخلاص عند محمد ابراهيم العلي ليس خلاصاً وجودياً على طريقة (ميرسو) بطل الغريب عند كامو، الفرح بالاعدام، أو مثل بطل (الجحيم) الذي ينظر الى الحياة من ثقب صغير في الباب، وانما هو خلاص جماعي، خلاص لايعدم الحياة وانما خلاص من أجل الحياة الجميلة، فالحياة عند محمد ابراهيم العلي، كما هي عند أبطاله ليس خدعة ولامأساة على حد زعم الوجوديين، وانما هي اجتهاد وكفاح ومثابرة ضد العقبات للوصول الى بهجة جماعية. فالشخصيات في «الطغيان» مثل (زنوبة، وصفية، والمعلم عادل، وحسون) شخصيات لاتنظر الى الحياة على زواج ناجح، أو انها مرتبة أو مقام، فهي عندها أكثر من كل هذا لأن الشخصيات لم تفقد شهوتها للحياة لأنها حياة على الرغم مما يعتورها من مؤسيات ومؤذيات وظروف شديدة القسوة والوحشية.

وبذلك. . تبدو الشخصيات أرضية، لها قدراتها على تحسس آلام الآخرين والشعور بها ومعايشتها، شخصيات أرضية تبني رغائبها وتطلعاتها رويداً رويداً، دونما رفع المشكلات والعقبات للسماء وحسب، ودونما التسليم بأن السماء بعيدة لاتدرك، وأنَّ مامن أفق وراء هذا الليل الطويل المعتم الصموت.

* * *

ولعل أبرز مافي رواية «الطغيان» غير موضوعها المؤثث بطريقة ناجحة، وغير الشخصيات المنمطة التي عرفناها سابقاً في روايات وقصص متعددة مثل المختار، والبيك، . . الخ هو حضور المرأة الريفية الأصيلة في الموقف والحضور والقدرة على التغيير.

ففي أنماط روائية كثيرة كنا نصادف شخصية المرأة التابعة أو المسلمة بالتبعية للرجل سواء أكان زوجاً أو أباً أو أخاً، التبعية في معرفة جمالها ومواطن أنوثتها، والتبعية في معرفة قيمتها المربوطة بقيمة الرجل.

في هذه الرواية، وعند محمد ابراهيم العلي نجد نموذجاً آخر للمرأة هو نموذج المرأة الفرد الذي لايتخلى عن أنوثته، والذي يسعى الى بناء الحياة على قدم المساواة مع الرجل، بل تكاد المرأة وفي حالات عجز الرجل أن تتفوق على بعض النماذج الذكورية من حيث التوجه والفعل.

وفي «الطغيان» نموذجان للمرأة المتمردة والفاعلة هما نموذج (زنوبة) التي تمثل صلة الوصل مابين القرية وقصر البيك، زنوبة التي لم تقطع حبلها السري مع القرية، والمتوددة بالاكراه والخوف الى البيك رشاد. والنموذج الثاني هو نموذج (صفية) الكارهة للبيك والمتوحدة مع هموم القرية، والقادرة على قول (لا) كبيرة للبيك، والتي تترك القرية صوناً لشرفها وكرامة زوجها، وهي بذلك السلوك، تبني العتبة الأولى، التي لابد منها، في سلم التمرد على أوامر البيك ورغباته الكثيرة، ذلك السلوك الذي يغدو انموذجاً للمقايسة في المواجهة، وانموذجاً اختبارياً لقدرات البيك من حيث عدم استطاعته على الوصول الى بعض مايريد.

* * *

والنموذج الآخر المتفرد في تمرده، وخروجه على طاعة البيك هو (حسون)، أبرز شخصيات رواية «الطغيان» من حيث البناء والدلالة؛ هذه الشخصية الموسومة بالجنون من قبل البيك، ومن قبل غالبية أهل القرية الذين صدقوا ماقاله السيد فراحوا يصفون (حسون) بالجنون، ذلك لأنه الوحيد في القرية، وعلى نحو مبكر، الذي وقف في مواجهة البيك رشاد، والوحيد الذي قال له (لا) والوحيد الذي راح يقرأ قراءة واعية تصرفات البيك وسلوكه، والوحيد صاحب الرؤيا المستقبلية القادمة، صحيح أن البيك وأهل القرية ينادون حسون بالمجنون، إلا أنهم جميعاً كانوا يخافون لسانه،

ويخشون آراءه المرعبة لأنه يمثل بذرة الصحوة الأولى، والفطرة الأولى، والانسانية الأولى التي تمحو الحدود مابين المالك وغير المالك، ومابين القادر وغير القادر، وذلك من خلال أسئلته الطفولية المربكة: من هو البيك؟ ولماذ هو بيك؟! ولماذا الخوف منه؟. (حسون) شخصية انسانية مدهشة تحاول في كل حواراتها ومواقفها أنسنة شخصية (الطاغية- البيك) للوصول الى ركائزه، ومن ثم السعي الى اقتلاعها.

إن الفضاء الحميم الذي أوجدته رواية «الطغيان» لشخصية (حسون) والمتمثل بالمقبرة (كمكان للسكن والمعايشة) له أكثر من دلالة ومعنى ليفهم الآخرون بأنه لابد من المواجهة والمقارعة حين تصبح المقابر سكناً للبشر الأحياء، وأن جمالية الحياة مسحوبة مثل زبدة اللبن، وفي حالة تلاش بوجود الطاغية وأزلامه. بل إن موت (حسون) في المقبرة، ذلك الموت الوحشي المرعب، ومن قبل كلاب البيك، وتنفيذاً لأوامره، يعطي دلالات ومعاني كبيرة جداً وواسعة مثل الطيف على أن الحياة دوماً مواجهة وندية تغدو حياة للكلاب التي نفذت حكم الموت تمزيقاً بالأنياب في جسد (حسون) صاحب الفكر الجلي، والقول المدوي في الصدور، بل إن الرواية كلها تكاد تلفظ أنفاسها مع (حسون) الذي قاوم كلاب البيك طويلاً ومراراً لكن دون جدوى لأنه وحيد، والوحيد يبرد كثيراً دوماً حاضنة انسانية.

مرعب موت (حسون) ومدهشة هي أقواله، وممرورة تلك الأحزان المؤسية التي خلفها في نفوس الآخرين والتي بدأت تتنامى رويداً رويداً، وقد انكشف ماستبطنه البيك لهم، وبهت ماأظهره من سلوك وتصرفات وأقوال، لقد بدا لهم البيك انساناً هشاً يخاف من (حسون)؛ من لسانه وأفكاره وتأويلاته الكثيرة، وصدق توقعاته الصائبة.

«أنا حسون، سأقول الحقيقة حتى تنقبض روحي. من قتل عباس ياناس؟! من ينهب المحاصيل؟! احرقوني بعد موتي. لتنتشر الحقيقة في أنوف الناس.

أنا مجنون، لكنني سأقول الحقيقة، حتى ولولم تطعموني، حتى ولولم ترقع زنوبة ثوبي».

وحين تتساوى الحياة بالموت عند حسون، يخاطب صديقه عباس الذي قتله البيك رشاد، يخاطبه وقد وقف فوق قبره تماماً:

«أنا وأنت الآن لانخشى أحداً. أنت بأمان الآن أيضاً. كنت تقول لي دائماً: الطف بنا يارب من غضب رشاد بيك. أما الآن فلايهمنا غضبه أو رضاه. لماذا تخاف ياعباس؟ هل يستطيع رشاد بيك أن يؤذيك أكثر من هذا الذي أنت فيه؟ لاتخف يارجل أنا حسون بجانبك، ولابد من يوم قادم يرد فيه الظلم. ان الله سينتقم لأولادك. اطمئن ان عيوش بخير تأكل هي وأولادها تعيش مثل الدجاج على المزابل. لا، لا، لاأريد أن أزعجك».

ويقول (حسون)، في نهاية منولوجه الداخلي:

«اسمع ياعباس أنا لاأريد الجنة اذا دخلها رشاد بيك، قد يفسد مافيها. في الأرض فرض علينا رشاد بيك بقوته وجبروته. أما في الآخرة هل سيكون له مثل هذه القوة ومثل هذا الجبروت»؟

ويتساءل بمرارة:

«هل للبيك أراض محجوزة باسمه في الجنة؟

أنصحك، ياعباس، اذ دخل رشاد بيك جنتك فغادرها الى النار، فهذا أرحم لك»!

أجل، هذا الوعي المقطر بالأقوال والثبات على الرأي، وانتشار حمى المواجهة والمقابلة.. هما ماكان يخشاهما البيك رشاد، لذلك لم يغص أو يرتبك أو يخجل وهو يرى كلابه تمزق جسد (حسون).. الذي يمثل صحوة أبناء القرية، وصوتهم المنادي بالحق، وعدم الاستسلام لقدرات البيك وجبروته.

* * *

واذا ماانتقلت الى المجتمع المديني الذي ينسجه الكاتب في رواية (الطغيان) حيث هي مدن (حلب- دمشق- بيروت) فانني أقول، إن قدرة

الكاتب على السرد، وربط الشخصيات وتداخلها فيما بينها كانا موفقين تماماً؛ ذلك من خلال ماأبداه لنا من توجهات أصحاب النفوذ وممارساتهم وعلاقاتهم مع النساء اليهوديات على وجه الدقة، وسعيهم المحموم الى صرف كل ماجمعوه، من تعب الفلاحين في قراهم، في لياليهم الحمراء والمخملية لكسب رضاء النساء اللواتي كن يساعدنهم على الوصول الى أغراضهم عند أسيادهم عن طريق الأجساد والشهوات التي تصير جسوراً للغايات والمرامي.

وفي هذا الأمر، رصد محمد ابراهيم العلي فعالية اليهود ودورهم في ظل الانتداب الفرنسي، وتعاون البيكاوات في جمع أكبر قدر ممكن من الذهب والأموال وارسالها الى أرض كنعان والى الوكالات اليهودية المنتشرة في أصقاع العالم الأوربي.

* * *

أما من الناحية الفنية لهذه الرواية.. فقد حدد الكاتب بوضوح شديد مكان وزمان الرواية، وأوضح من خلال علائق وارتباطات الشخصيات، ووسائل المواصلات السائدة في ذلك الزمن (الأربعينات) وتباينات الحياة مع اقنومي الليل والنهار، وتناوب الفصول وتبايناتها، كما حدد جوهر فكرته الأساسية للعمل والمتمثلة بحرية الفلاح وصموده وانتصاره على ضعف نفسه وثقته أولاً، ومن ثم انتصاره على رجالات الانتداب الفرنسي والمتعاونين معه.. بعد زواله.

وكانت سمة السرد الروائي بمهارة في بساطتها وسلاستها، وكأن الكاتب يكتب عن شيء يقبض عليه باليدين، ويعرفه بالحواس الخمس، وبالمدركات الانسانية كلها. ولاحظت أنه من النادر عنده تكرار بعض المفردات وترددها مما يدل على أن معجمه اللفظي واسع وغني.

لكن، لايخلو الأمر من بعض الارتباكات التي شاعت بين تضاعيف الرواية، والتي كادت في بعض الصفحات أن تقضي عليها تماماً، ذلك

مـانجده مـثلاً في صـفـحـات (٨٣-٨٤-٨٥) من الرواية، حـيث كـثـرت الحوارات الطويلة المكتوبة على ألسنة العديد من الشخصيات غير الأساسية في العمل والتي كانت تفتتح حواراتها بكلمات مثل (قال) و(رد) ثم (قال) و(رد) وكأن الشخصيات في حوار مسرحي لاتماه فيه أو اندماج، والمرء يحس بوطأة ثقلها على النفس وكأنها شيء من الكولاج، غريب عن جسم الرواية، على الرغم من الروح الواحدة للموضوع.

ثم انني لاحظت منطقية وعقلانية أكثر مما ينبغي أو يجب في سياق حوارات شخصية (حسون) وسلوكاتها، وهي الشخصية الآتية في اطار الجنون واللامنطقية. أجل، كانت شخصية بحاجة الى شيء من الخربطة والبعثرة والتداخل والتنوع مابين المنطقية والنضج من جهة، والهلوسة والطفولية من جهة أخرى.

أما شخصية الشيخ عبد الرحمن ممثل السماء في القرية، فقد أجاد الكاتب في رسمها الرسم المتناسب مع شخصية الرجل الموزعة نصفين مابين الأرض والسماء، لهذا ظل على شيء كبير من التناقض، واعتورت حياته (أعني الشيخ) الكثير من الفجوات، وهو في نهايته لم يحصد شيئاً من الأرض، كما أنه اقتنع بأنه أغضب السماء.

إن تلك الحيرة الهائلة التي غرسها ونمّاها محمد ابراهيم العلي في شخصية الشيخ عبد الرحمن هي من أهم الصور والمشهديات المرسومة بعناية فائقة في الرواية السورية، والتي تضاهي في ثنائيتها ثنائية (أحمد عبد الجواد) في ثلاثية نجيب محفوظ.

* * *

وبعد، أستطيع الزعم أن رواية محمد ابراهيم العلي، «الطغيان» هي من أدب القوة لامن أدب المعرفة، لأنها رواية وظيفتها الأولى التأثير، في حين أن أدب المعرفة يسعى الى أن تكون وظيفته الأولى التعليم والتلقين.

المكان في النص

صبحي الطعان

للمكان قيمة مؤثرة في بنية النص الأدبي، قيمة تتوضح باكتشاف الأبعاد الثلاثة للمكان، (البعد الجمالي)، البعد الدلالي، والبعد الأيديولوجي.
وإذا تناولنا المكان تناولاً مستقلاً فهذا لايعني أن المكان يمكن أن يعزل عن الزمن

- صبحي الطعان: أديب وباحث من الكويت، أستاذ في كلية الآداب بجامعة الكويت، له عدد من الأبحاث المنشورة في الدوريات العربية.

والشخصية وإنما ليوضح على الصعيد النظري فقط، وفي المجال التطبيقي لايمكن تناول وحدة من هذه الوحدات الثلاث/ زمن، مكان، شخصية/ بشكل مستقل دون أن تخترق هذه الوحدة مراراً من قبل الوحدتين الآخريين، فالزمن لايتحدد إلا من قبل شخصية ما وفي مكان محدد، والمكان لا تتحدد معالمه إلا من خلال اختراق الشخصية له وفي زمن محدد. أما الشخصية فوجودهامرهون بزمان ومكان محددين. من هنا نقول إن هذه الوحدات طبيعتها ضفائرية وتناولها لايمكن أن يكون بشكل مستقل تماماً وإنما بشكل متعالق أو شبه مستقل على أبعد تقدير.

١ - البعد الجمالي للمكان

عندما ينثر المبدع الإشارات الجغرافية على مساحات النص فإنه يؤسس بذلك لـ: (جماليات المكان) جماليات مصممة وفق أبعاد محددة، ووفق هندسة مكانية مدروسة، فكيف تطرح أبعاد المكان وما هي الهندسة التي تتحكم في هذه الأبعاد؟

١ - ١ - أبعاد جماليات المكان

ترتكز أبعاد المكان على قطبين رئيسيين يعتمدان الإشارة الجغرافية، القطب الأول يصب في خانة المساحة، والقطب الآخر يصب في خانة الاتجاه، وكل منهما يتفرع إلى عدة اتجاهات كالآتي.

أبعـــاد المكـــان

- مســاحة
  - مسافة
  - اتساع
  - حجم
- اتجــاه
  - أعلى / أسفل
  - شمال / يمين
  - أمام / خلف

كما هو مبين، يتشكل قطب المساحة أولاً: من خلال المسافة التي يستغرقها الانتقال بين نهايات المكان وهذه المسافة قد تطول وقد تقصر، وثانياً: من خلال اتساع المكان ومدى تراوح هذا الاتساع بين القزامة والانشراح، فقد يتسع هذا المكان لقارة كاملة وقد لا يتسع إلا لنملة، و ثالثاً: من خلال حجم المكان الذي يعتمد مقاييس الكتلة وامتداداتها.

أما قطب الاتجاه، فيتشكل من خلال اتجاه السهم المكاني، هذا السهم يرتكز على نقطة الصفر وينطلق باتجاهات ستة، اتجاه أمامي قريب أو بعيد أو بين بين، واتجاه خلفي وبنفس مواصفات الاتجاه الأمامي وإنما معكوسة.

اتجاه يسير نحو شمالٌ نقطة الصفر للمكان يعكسه اتجاه نحو اليمين وبمسافات مدروسة من قبل المبدع. واتجاه يسير نحو الأعلى/ الطوابق، الفضاء، السماء. . . الخ ويعكسه اتجاه نحو الأسفل/ القبو، الزنزانة، القبر. . . . . الخ/. ولعل الاستشهاد بمبدأ التقاطب يغني عن كلام كثير، فقد (توصل الباحث فيسجربر إلى إقامة البناء النظري الذي تستند إليه التقاطبات المكانية في اشتغالها داخل النص وذلك عن طريق إرجاعها إلى أصولها المفهومية الأولى، وهكذا ميز بين التقاطبات التي تعود إلى مفهوم الأبعاد الفيزيائية الثلاثة مثل التعارض بين اليسار واليمين، وبين الأعلى والأسفل وبين الأمام والخلف، كما أبرز تلك التقاطبات المشتقة من مفاهيم المسافة أو الاتساع أو الحجم والتي ستشكل ثنائيات ضدية من نوع «قريب/ بعيد، محدود/ لامحدود» إلخ وتلك المستمدة من مفهوم الشكل «دائرة/ مستقيم» أو الحركة «جامد/ متحرك، اتساع/ تقلص، جذب/ إقصاء، اتجاه أفقي أو عامودي» أو من مفهوم الاتصال «منفتح/ منغلق، داخل/ خارج» أو مفهوم الاستمرار «استمرار/ انقطاع» أو مفهوم العدد «تعدد/ وحدة، مسكون/ مهجور» أو من مفهوم الإضاءة «مضاء/ مظلم، أبيض/ أسود» إلى غير ذلك من التقاطبات ذات الميكانيزمات المعقدة والتي لاتلغي بعضها لبعض وإنما تتكامل فيما بينها لكي تقدم لنا المفاهيم العامة التي ستساعدنا على فهم كيفية تنظيم واشتغال المادة المكانية في النوع الحكائي)[1]

١ - ٢ - هندسة المكان

تكتسب هندسة المكان أهمية خاصة في بنية النص الأدبي لما لهذه الهندسة من تأثير على الشخصية وعلى تقلبات الزمن، فتصميم المكان بهندسة مدروسة في الشكل والتنظيم يفرض على ساكن المكان أو المار بالمكان سلوكاً ملائماً لطراز المكان، بالإضافة إلى أن (هندسة المكان تساهم أحياناً في تقريب العلاقات بين الأبطال أو خلق التباعد بينهم)(٢). لذلك تلعب هندسة المكان دوراً خاصاً بين بنية النص، وهذه الهندسة تتجسد في الشكل وفي التنظيم وفي التلاعب.

١ - ٢ - ١ - هندسة الشكل

إن تصميم الشكل الهندسي للمكان النصي سواء كان هذا الشكل لمدينة أو لمنزل أو لعش صغير، له تأثير كبير على اتجاه سير المادة الحكائية وعلى تكوين الشخصية النفسي وتصرفاتها وعلى الزمن الذي يستغرقه النص، فلو جعل المبدع القلعة على سبيل المثال مكاناً نصياً، وبالغ في قوة وحصانة هذه القلعة، فإن القوة والحصانة ستنعكسان على المادة الحكائية وعلى الزمن وعلى الشخصية. فالقلعة ستظل رابضة طوال بث المادة الحكائية، وستبقى شامخة بالقوة حتى وإن غابت بالفعل وغيّبت كإشارة جغرافية عن الشريط اللغوي، كذلك ستظل تؤثر في الزمن النصي وتتأثر به ما بقي هذا الزمن على الشريط اللغوي ومهما توالت الأزمنة تبقى هي شاهداً على الزمن الغابر والحاضر، أما الشخصية ففي القلاع تستمد قوة الشخصية من قوة المكان، في علوه في صعوبة اختراقه، في تصديه للهجمة تلو الأخرى، و في مقاومته لتقلبات الطبيعة.

وإذا كان شكل المكان يؤثر في، ويتأثر بالزمن والشخصية والمادة الحكائية من خلال قوته ومتانته، فإن شكل المكان الذي يعاني من الضعف والهلهلة ينتهي من مكانة السرد كلها إذا ما عرضه المبدع لأي عارض طبيعي. فالكوخ يمسحه المبدع - إن شاء ذلك - من مساحة السرد من خلال تعريضه لفيضان أو عاصفة.

إضافة إلى ذلك فإن شكل المكان يفرض طقوساً محددة على ساكنيه فالشارع كشكل مكاني يفرض تصرفاً ملائماً على الشخصية التي تمر فيه، والزنزانة كشكل مكاني تفرض طقوسها على السجين والسجان، ومجرد ذكر السجن كمؤشر جغرافي على الشريط اللغوي، يجعل المبدع يضع في حسبانه تصرف ساكن هذا المكان/ السجين والسجان/ ويحدد مساحات التخيل للقارىء والمتعلقة بالمكان وطقوسه، لأن شكل المكان خاضع لقوانين النوع، و خرق قانون النوع ليس من السهل تقبله، فحين يرد ذكر الزنزانة كمعرض لعرض لوحات مشاهير الفنانين، يرفض القارىء هذا المنطلق لأن فيه خرقاً لقوانين النوع ولقوانين شكل المكان بحد ذاته.

١ - ٢ - ٢- هندسة التنظيم

تساهم كيفية ترتيب المكان وتنظيم توزيعه على مساحة السرد مساهمة فعالة في قوة النص وتماسك بنيته والسير بالمادة الحكائية نحو تحقيق غاياتها المرجوة، فالحديث عن إلفة المكان وحميمية التواصل بين سكانه يقتضي تنظيماً موازياً في الحميمية لتنظيم المكان ذاته، كأن يكون تنظيم بيوت المكان/ الحي، الحارة/ في صفوف متلاصقة متكاتفة متقابلة مثل أحياء دمشق القديمة، حيث يشعر المار من أمام هذه البيوت بأنها تساند وتستند على بعضها. أما الحديث عن جو الإلفة في مكان تنتظم فيه بيوت متناثرة متباعدة فيعني الجهل بالمكان، و الجهل بما يخلقه هذا المكان من تأثير على الساكن وعلى الجو العام للنص والتنظيم لايكون من الخارج وفي (المتناهي في الكبر) فقط، وإنما يكون من الداخل وفي (المتناهي في الصغر) أيضاً. فتنظيم الغرفة وتوزيع الأثاث فيها يبرر بشكل كبير المواقف التي يتخذها ساكن الغرفة ويبرز مجمل تصرفاته، ومثال ذلك غرفة مصطفى سعيد بطل رواية (موسم الهجرة إلى الشمال) للطيب صالح، فتنظيم الأثاث وتزيينه بزينة الشرق في تلك الغرفة برر بشكل ما تصرف مصطفى سعيد تجاه الغرب. وهكذا فالتنظيم في المكان وتخير قطع الأثاث وتوزيعها فيه من قبل المبدع، يكمل ما تبثه العناصر الأخرى من قوة في النص.

والتنظيم المكاني لايؤثر في الأبعاد الفردية فقط، بل يتجاوزها إلى المجال الاجتماعي لذلك نجد أن (ترتيب الأثاث في المنزل والمكتب يعطي معلومات إضافية حول العلاقات الاجتماعية)(٣) ونظرة إلى تنظيم المكان في عدة مجتمعات مختلفة تبين مدى التأثير المتبادل بين المكان في تنظيمه وبين ساكن المكان، لأن (الشعوب التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة تعيش في عوامل حواسية مختلفة، فهم لا ينظمون المكان بشكل مختلف فقط، بل إنهم يختبرونه بشكل مختلف لأن حواسهم مبرمجة بشكل مختلف)(٤).

١-٢-٣- هندسة التلاعب

يمكن الحديث عن هندسة التلاعب بالمكان من خلال مثال واحد لمكان يوجده المبدع على الشريط اللغوي لنصه. وليكن هذا المثال ما تمثله الإشارات الجغرافية عن قصر فوق رابية، منعزل إلى حد ما عن الأماكن المكتظة بالسكان.

إن التلاعب بهندسة هذا القصر من الداخل والخارج والمحيط يمد النص بشريان إضافي يبث في بنيته القوة والتماسك. وشيء من تلاعب محدد بهندسة المكان يعطي القصر جواً عظيماً من الإلفة والشاعرية، و شيء آخر من التلاعب يعطيه قدراً كبيراً من النفور، وشيء ثالث من التلاعب يجعله منبعاً للشعور بغربة ساكني القصر وغربة المكان، و شيء رابع من التلاعب يجعله متصفاً بالقوة وتحدي صروف الزمن . . . . . الخ.

يقول بودلير: (في القصر لامكان للإلفة) ولو أشّر المبدع جغرافياً لقصر في زمن العاصفة، قصر تصفّر الرياح من حوله ويغسله المطر من الخارج. وفي الداخل إشارات لحميمية المكان من خلال جمالية الغرف وتلاصقها وارتفاع بعضها وانخفاض بعضها الآخر، وهندسة الصالة الواسعة التي تجلجل مدفأة قديمة بالدفء في زاوية من زواياها، وفتاة رائعة الجمال تراقب تكسر حبات المطر على الزجاج، ألا يمثل هذا كتلة من الشاعرية والإلفة ويعكس الإلفة على الزمان أيضاً إذ (يجعل الشتاء أكثر شاعرية)(٥).

ولو تلاعب المبدع بالمكان نفسه وغيّر بعض عناصره، كأن يلغي المدفأة ويكسر جزءاً من زجاج النافذة وتطل بدلاً عن الفتاة الجميلة عجوز شمطاء تندب حظها وتترحم على ماضيها العتيد، ألا يبعث هذا التلاعب النفور والوحشة في المكان ويجعل جو النص بشكل عام كئيباً؟ ماذا لو أضاف المبدع بعض العناصر لنفس المكان؟ كأن يضيف بعض الأشجار والأكواخ المحطمة بالقرب من القصر. إن هذه الإضافة ستظهر قوة المكان وبالتالي تصديه لتقلبات الزمن وفرض نفسه على الشريط اللغوي كعنصر بنيوي لا غنى عنه، بالإضافة إلى أن العاصفة ستكون أكثر امتاعاً وهي تتلاشى على جدران القصر. وهكذا نرى أن (التلاعب بصورة المكان في الرواية يمكن استغلاله إلى أقصى الحدود، فإسقاط الحالة الفكرية أو النفسية للأبطال على المحيط الذي يوجدون فيه يجعل للمكان دلالة تفوق دوره المألوف كديكور أو كوسط يؤطر الأحداث، إنه يتحول في هذه الحالة إلى محاور حقيقي ويقتحم عالم السرد محرراً نفسه هكذا من أغلال الوصف)(٦).

٣- البعد الدلالي للمكان

يشكل الحديث عن إدخال الإشارات الجغرافية ضمن مجال الحقل العلاماتي العملية الثانية لدينامية المكان في النص. وقبل ولوج مرحلة علاماتية المكان، لابد من الإشارة إلى أن الإشارة الجغرافية لا تمتلك كامل طاقتها الدلالية إلا من خلال تسييقها، في مجالها الجملي أولاً وفي مجالها النصي أخيراً.

وعلاماتية الإشارة الجغرافية تكمن في أبعادها، في تنظيمها، و في تزيينها، هذه الأمور الثلاثة تتكتل لتشكل البعد الدلالي لجغرافية النص.

في الأبعاد وضمن السياق الخاص للمكان تشع الدلالة من اشتغال المساحات المكانية في الصغر، في الكبر، في الطول، في العرض، في العمق، في العلو، في كل بعد مساحي للمكان. في الشرق على سبيل المثال

وفي البيت العربي تحديداً، لماذا يجعل صاحب الدار دورة المياه بعيدة عن غرف نومه وجلوسه؟

في اليابان، لماذا يستخدم الإنسان الغرفة الواحدة والتي تتحول بالأزرار من غرفة نوم إلى صالة استراحة إلى مكتب إلى حمّام.... مستخدماً بذلك تقنية عالية من التحكم؟

في الشرق لايبعد الإنسان دورة المياه لأن المساحة واسعة، و لايبعدها ليبعد الرائحة، لا، إنه يبعدها ليقتل الرخاوة التي يعيش فيها، يبعدها ليقتل الكسل، فهو طوال الليل والنهار يمارس الارتخاء وكل عمله لا يستغرق ساعة أو ساعتين، لذلك يباعد بين أقسام بيته ليضطر بين الفينة والفينة إلى المشي وتنشيط دورته الدموية.

أما في اليابان فلا يستخدم الإنسان الغرفة الواحدة - العالية التقنية - لضيق المكان أو لقلة التكاليف، إنه يستخدمها لقتل الزمن الذي سيسرق منه لو باعد بين الأقسام، إنه إنسان مسيطر على الزمن بكل دقائقه، وهو بالتالي نشيط إلى الحد الأقصى.

هذان المثالان يوضحان نوعاً ما دلالة الأبعاد الجغرافية في النص. فطرح الأماكن النصية الواسعة دلالة على كسل ساكن المكان في بعض الحالات، وطرح الأماكن النصية المحددة، دلالة على نشاط ساكن المكان وتأثيره على الزمن وعلى المحيط من حوله، هذا إن أدرك المبدع دلالة الأبعاد في المكان!

ماذا بشأن تنظيم المكان؟ بداية نتساءل: ألا يكون التنظيم مرآة تعكس التركيبة النفسية لساكن المكان؟ الا يدل على الانتماء الثقافي/ الحضاري؟ إنه لكذلك.

إن طرح المكان في النص وفي تنظيمه الداخلي والخارجي بشكل فوضوي، علامة على الإشارة المسبقة لتصرف ساكن المكان الذي سيؤدي

حتماً إلى الفوضى واللامبالاة، كما أن التنظيم الأنيق للمكان خارجياً وداخلياً علامة على الانتماء العصري والبعد الحضاري لساكن المكان، بالإضافة إلى أن تخير العناصر التي تشكل المكان من قبل مبدع النص، تدل على أن هذا المبدع يبرز الانتماء الطبقي لساكن المكان دون إشارات جغرافية غير مباشرة، إضافة إلى ذلك فإن تزيين المكان يؤثر. تأثيراً مستقبلياً على دور الشخصية في النص، فاشتغال فضاء المكان بزينة ما تؤشر لزمن ما أو لشعب ما/ صورة لشخصية تاريخية، خريطة لمنطقة محددة، أدوات تخص شعباً ما/ تشكل علامة واضحة على ما يريد أن يوصله المبدع من خلال تلك الزينة ومن خلال تلك الدلالة.

٤ – البعد الأيديولوجي للمكان

في البعد الأيديولوجي، يبرز تصور المبدع للمكان النصي، فيتجسد التصور في استعمال المكان أولاً وفي توظيف المكان ثانياً. والاستعمال والتوظيف يحددان بشكل كامل علاقة المكان بالوحدات البنيوية الأخرى للنص.

ينطلق التصور أول ما ينطلق من إدراك المبدع للمكان في النص فيستعمله بناء على هذا الادراك كمكون مستقل أولاً، وكمكون بنيوي أخيراً.

كمكون مستقل يستعمل المبدع المكان الأمثل- بكل مواصفاته- لأداء الدور الأمثل كمكون بنيوي من خلال الدارة العلائقية التي يساهم في تنشيطها، فطرح شخصية لها دور أساسي في مجتمعها من خلال النص، ربما يحتم على المبدع أن يوفر لها مكاناً عالياً في الطبيعة وفي التصور لأن (بيت الإنسان امتداد له. فإذا وصفت البيت فقد وصفت الإنسان)(٧). وفي هذه الحالة ربما انجزت مساهمة الشخصية السامية في المادة الحكائية للنص، في الأماكن العالية لأن (قرب السقف تكون أفكارنا نقية)(٨).

وطرح المكان مؤدلجاً يحتم على المبدع أن يضع السيد في العلية والشرفة، والخادم في القبو والزريبة، وربما جعل بيوت السادة كلها في

الأماكن العالية وبيوت العامة في الأماكن المنخفضة، إضافة إلى ذلك ربما أظهر المبدع كيفية استعمال كل من الإنسان السامي والإنسان الوضيع-بنظره- للمكان وذلك ليقارن بينهما بشكل غير مباشر، ومع وضع دلائ نصية تجعل القارىء يلتقط تصور المبدع الخاص للمكان والمتعالق مع تصوره العام للنص ولفكر النص.

إن توظيف المكان في النص وأدلجته، يشكلان البعد الأخير والأهم للمكان في النص. وإذا كانت الأدلجة تشمل كل تقنيات المكان وأبعاده، فإن توظيف المكان يكون في ثلاثة اتجاهات: اتجاه يشكل الوعاء الذي يجمع شتات النص ويربط وحداته وعناصره، اتجاه يشكل عنصر الإثارة للمشاعر المختلفة تجاه المكان مثل طرح مكان ما ليثير مشاعر القلق أو الخوف أو غير ذلك.

واتجاه يمثل جزءاً هاماً من رؤية الكاتب للعالم.

الهوامش والمراجع

١. حسن بحراوي - بنية الشكل الروائي - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ط١/ ١٩٩٠ ص٣٦.
٢. حميد لحمداني - بنية النص السردي - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ط١/ ١٩٩١ ص٧٢.
٣. ادوارد هال مجلة العرب والفكر العالمي ع٢/ ١٩٨٨.
٤. المصدر نفسه ص٦٩.
٥. غاستون باشلار - جماليات المكان - ت: غالب هلسا - المؤسسة الجامعية - بيروت ط٣/ ١٩٨٧ ص٦١.
٦. بنية النص السردي - ص٧١.
٧. بنية الشكل الروائي - ص٣١.
٨. جماليات المكان ص٤٦.

أبو حيّان التوحيدي وتهذيب المعاني

نجوى قلعجي

تبين لنا تلك التجربة الفريدة التي خاضها التوحيدي بين الفلسفة واللغة، أنّ البلاغة ليست ثوباً جميلاً يتباهى به صاحبه.

إن البلاغة ليست أناقة، بل هي طلاقة.

كما أنزل سقراط الفلسفة من الكونيات إلى الإنسان أنزل التوحيدي الفلسفة من التجديد إلى اللسان.

نجوى قلعجي: أديبة من سورية، عضوة اتحاد الكتاب العرب، تنشر في الدوريات المحلية والعربية.

* رغم أن التوحيدي اعتبر فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة كما يقول ياقوت الحموي إلا أن الدكتور ابراهيم الكيلاني يقول في مقدمة مختاراته في كتاب «المقابسات»[1] «فقد غلبت عليه نزعة الأديب الذي ولج عالم الفلسفة على غير استعداد للتجريد والموضوعية والتحرر من الذاتية. فأخذ المعاني من أفواه أصحابها فهذبها ورتبها ثم صاغها في قالب أدبي يغلب عليه أسلوب استاذه الجاحظ كالوضوح والصفاء والدقة، واستعمال ضروب الصنعة كالازدواج والمقابلة والتقسيم والتكرار اللفظي والمعنوي، و التوفر على إيقاعات صوتية وموسيقية ناشئة من التأنق اللفظي واحكام بناء الجمل وتناسقها (ص ٤١٠).

صحيح ما يقوله الدكتور كيلاني أنه لو أراد الباحث أن يستخرج من المقابسات فلسفة مستقلة لأعياه الأمر لأن الأفكار التي ضمها الكتاب ليست لأبي حيان بل هي لأستاذه أبي سليمان السجستاني وسواه من المفكرين حيث أن الكتاب تسجيل اصطفائي وتركيبي لمحاورات دارت أغلبها في مجلس استاذه أبي سليمان السجستاني، حتى أن التوحيدي قال:

«كنت في جميع ذلك راوية عن اعلام عصري وسادة زماني».

فالتوحيدي هو دون شك أديب ونحوي وفقيه متكلم أكثر من كونه فيلسوفاً إلا أن هذا الأديب والنحوي والفقيه المتكلم والذي ليس بفيلسوف قد أمدّ الفلسفة، ودون وعي منه بلا شك، بمادة لغوية هامة، فهذا الرجل اللغوي اضطر لكونه غير فيلسوف إلى تقصّي خصائص اللغة في غزارة مفرداتها وما بين ألفاظها من ترادف أو تقارب وتناظر وتقابل وقابليتها للاشتقاق. وهذا جهد لم يكن أحد من الفلاسفة مضطراً إليه لايصال فكرته.

لذا فمن كتاب المقابسات والامتاع والمؤانسة وغيرهما يستطيع القارىء المعاصر أن يستنتج للفلسفة ما لم يكن التوحيدي يقصد القيام به أو تبيانه.

١ - المقابسات: سلسلة للمختار من التراث العربي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٤.

١ - إن اللغة العربية لغة مرنة نضرة قادرة على اداء الفكرة مهما دقت.
٢ - ضرورة حسن تفهم العلاقة ما بين اللفظ والمعنى، و بالتالي تفهم العلاقة الحية ما بين اللغة والفكر، ومن ثم التحديد الدقيق للمفردة اللغوية.

❊

الثقافة الموسوعية والكتاب الموسوعي

❊ ان لا يكون «التوحيدي» فيلسوفاً، هذا رأي اتفق عليه كثيرون، وهذا ما يقوله أيضاً الدكتور محمود ابراهيم في بحثه الشيق عن الرجل[٢] إذ يقول «لكنه كما سبق أن ذكر - كان على صلة جيدة بالفلسفة وأصحابها» وأيضاً بالعلماء.

ويقول التوحيدي في عمله في استخلاص المعارف وهدفه من تسجيل الأقوال:

«فاستخلصتها جهدي ورسمتها في هذا الموضع، وقد كانت تضيع في جملة تعليق كثير ضاع، استعفضت منه الحسرة والأسى، ومن حق العلم وحرمة الأدب وذمام الحكمة، أن يُحتمل كل مشق دونها، ويصبر على كل شديد في اقتنائها وتحصيلها».

لقد دون التوحيدي علوم عصره. وقدم لنا نواة «موسوعة» لاتدرك لاجهد ولاغاية ولاطموح «الموسوعة» التي عمل على انشائها بعض فلاسفة الأنوار وأهمهم «ديدرو» في القرن الثامن عشر في فرنسا، إلا أن التوحيدي وبهدف حفظ أقوال الفلاسفة والعلماء في النسيان قد عمل على تقريب

١ - الدكتور محمود ابراهيم «أبو حيان التوحيدي في قضايا الإنسان واللغة والعلوم» (الدار المتحدة للنشر) بيروت ١٩٨٥.

الفلسفة والعلوم من الأذهان، وإذا لم يقدم التوحيدي رأياً خاصاً في المسائل الفلسفية فإن هذا التهذيب للمعاني يمكن اعتباره إضافة فلسفية وإن لم تكن واعية بشكل كامل، بل جاءت هذه الإضافة عفوية بحكم كونه أديباً ونحوياً.

*

تحرير الكلام واضطراب اللفظ

*يقول التوحيدي في تهذيبه للمعاني التي وردت على لسان الفلاسفة «وإنما أجيد في الرواية قليلاً لأن كلام القوم اختلط اختلاطاً منع من اداء ما جرى في كنهه وخاصتة، بعضه بالطول، وبعضه بالتحريف، وبعضه بالدقة، والغموض وبعضه بالكتابة والتعويض، ولولا اني خلعت الحياء خلعاً، وتصديت للوم تصدياً، في تحرير هذا الكلام على ما به من اضطراب اللفظ، وانتثار المعنى، وزيغ التأليف، وترامي الحكاية، لكان ذلك كله منسياً في جملة ما نُسي، ومغموراً في غمار ما جهل، وفائتا في عرض ما فات» (ص٤٢ - المقابسات)

فلننظر في ما يقدمه من تعريفات:

«يقال ما النوم؟ الجواب هو غوص القوى في عمق النفس

يقال ما الفرح؟ الجواب: انبساط الطبيعة من داخل إلى خارج، والطبيعة هنا هي الحرارة الغريزية

يقال ما الحزن؟ الجواب: انقباض الطبيعة من خارج إلى داخل.

ويقول في تعريف الطب «استدامة الصحة ما دامت الصحة موجودة، وحرف العلة إذا كانت العلة عارضة».

ومن التعريفات التي يقدمها نقتطف أيضاً:

«يقال ما المحبوب؟ الجواب: هو مطلوب النفس ومتممه، القوة التي هي علة اتحاد ما شأنه أن يتحد.

يقال ما الإنسان؟ الجواب: حي ناطق ميت، فالحي دلالة على الحس والحركة والناطق دلالة على العقل والروية، والمائت دلالة على السيلان والاستحالة».

طبعاً لم يكن الفلاسفة ليتكلموا في مجالسهم بهذه اللغة البليغة والدقيقة ولا بهذا الوضوح ونستطيع أن نتخيل «التوحيدي» في إحدى الجلسات ينصت للمحاورات التي تدور مثلا حول التعريف الوارد أعلاه «للإنسان» ومما لاشك فيه أن الآراء تعددت وتباينت واستطال الكلام واستطرد، و اعتم بكثير من الغموض، و ان التوحيدي ليستطيع تسجيل جلسة تدور حول «الإنسان» كان عليه استيعاب المعاني وتقطيرها في ذهنه أولاً ثم تقطيرها في التعبير اللغوي.

وإذا عرفنا أن التوحيدي ظل يجمع مادته ويشذب ويهذب معانيها طيلة ثلاثين عاماً بين ٣٦٠ هـ إلى ٣٩٠ هـ، عرفنا معنى النشاط الكبير الذي قام به، والفائدة التي قدمها للفكر العربي طالما أن الفكر لاينفصل عن اللفظ.

*

التحديد الدقيق للمفردة اللغوية

* إن التحديد الدقيق للمفردة اللغوية هي مهمة وواجب العالم والفيلسوف ولا يطلب من الأديب هكذا تحديد. لأن من مفارقات الزمن أن ينهض أديب ونحوي وفقيه متكلم ومتصوف هو التوحيدي بهذه المهمة التي لم يلتفت إليها الفلاسفة بعناية لانشغالهم بالمضامين والادلاء بآرائهم في المسائل الفلسفية الكبرى..

فالتوحيدي يميز تمييزاً دقيقاً بين الكلمات ذات الدلالة المتشابهة فيميز مثلاً بين:

(ضريبة، طبيعة، نحتية، غريزة، سجية، شتيمة) ويفرق بين الحياة والبقاء والعيش والدوام والثبات والخلد والكون والوجود.

يقول:

«أما البقاء فهو أعم من الحياة لأننا نقول في الحي باقٍ وفي غير الحي أيضاً نقول باقٍ، والحياة ادخل في الحس، لأنها أعلق بالحركة، والباقي قد يكون بحركة وغير حركة، فاما العيش فإنه أشد لطافة بمادة الحياة، وكذلك يقال: خرج فلان في طلب المعاش فأما الحياة فقد كانت قبل هذا الخروج، و لذلك يقال في الله تعالى: حي ولا يقال عائش»

ويفرق في كتاب «الامتاع والمؤانسة» بين الإرادة والاختيار، لأن كل مراد «مختار»، وليس كل مختار مراد، لأن الإنسان يختار شرب الدواء الكريه وضرب الولد النجيب وهو لا يريد.

ويفرق بين الشهوة والمحبة، لأن الشهوة الصق بالطبيعة، و المحبة أصدر عن النفس الفاضلة، وهما انفعالان إلا أن أحد الانفعالين أشد تأثيراً وهو انفعال الشهوة.

وبالإضافة إلى تمييزه الدقيق بين الكلمات المتشابهة فهو يحسن تخير الأوصاف والنعوت فيحكم الصلة القائمة بين النعوت ومنعوتاتها سواء كانت هذه الصلة لاظهار التوافق أو التلاؤم أو لابراز التقابل والتناقض يقول «الاقدام مطايا الفتن، وبرد القرائح وطلائع الألباب»

وتحديد العلائق بين الأفعال والأسماء والنعوت

«الجرأة موجبة للمقت، و المقت باب إلى السخط، والسخط جالب للبعاد»

فالذكر يخونه النسيان، و العشق يشعثه السلو، والوجد يقدح فيه النقض، والفؤاد يكدره الريب، و الطرف يزور بالملل، والاذن تبرم بالاصغاء، واللسان يكل من الاسهاب، والصبر يغرب عن المساعدة، و الصاحب يمل من المجاملة، والعين تجمد من البكاء، والبدن يفتر من العناء. . »(ص٨٦)

في هذا النص تجد ليس فحسب نسبة استقامة الأفعال إلى الأسماء بل نجد «فعلاً اختيرت بدقة للتعبير عن» حالة من حالات الوجود. وإذا تأملنا هذه الأفعال وصلتها بالأسماء وجدنا أنها لم تأت ليعبر بها التوحيدي عن ثروته اللفظية، ولا هي مجرد تذويق وتأنق للجمل، بل هي تعبير دقيق تقارب بلاغة العلم النفسي والتحليل الوجودي.

هذه الدقة تتجلى أيضاً في سعي التوحيدي إلى توضيح الفكرة عبر اسلوب التفصيل يقول:

«فمن استجاب للعقل كفّ عرام طبيعته وأمات هائج شهوته بالتدريج والترتيب، ليكون اصغاؤه إلى نصح العقل وهدايته أتم، وتكون استضاءته بنوره أشمل وأعم، فلهذا كان للعقل تحريم وتحليل، وحظر وإباحة، ومنع وإجازة، وكف وحث، وإطلاق وقيد، وحبس وبعث، لاعلى ما يظنه من لاخبرة له بالحقائق ولا استجابة له لداعي الرشد (مقابسات ١١٣).

❋

تهكم التشذيب

«إن تحديد التوحيدي الدقيق للمفردة اللغوية، واختياره الدقيق للفعل والنعت، وتمييزه الدقيق أيضاً بين الكلمات المتشابهة، بحيث يجيد احكام الصلة بين الفكرة واللفظ، يرجع إلى إحساس مرهف بجدل النسبية والمطلق أو بلغة هيغل جدل المتناهي واللامتناهي.

«السرور هو الفرح، والغم هو الهم والمعرفة هي العلم، و القول هو الكلام، والبيان هو الايضاح، ولكن بدرجة ودرجة وهيئة وهيئة ومكان ومكان وزمان وزمان ومعرض ومعرض (مقابسات ١٤٣).

فهذا التحرير للكلام من اطلاقية إلى نسبية مكان وزمان ودرجة وهيئة ومعرض وهذا التحرير للكلام من غموض إلى دقة، ومن اضطراب إلى وضوح ومن انتثار إلى تركيز، هو في الآن نفسه تهذيب للمعاني، فتهذيب اللفظة من الشوائب وجعلها دقيقة هو تهذيب في الآن نفسه للفكرة، أية فكرة في مقاربتها للحقيقة.

يقول الدكتور محمود أبراهيم «لكن التوحيدي الذي استعمل قلمه في جميع ميادين المعرفة في عصره، وكان على صلة باتجاهات العصر الفكرية وأصحابها، ومن هؤلاء الفلاسفة والمتكلمون، قد جعل الفلسفة وقضاياها في متناول القارىء العادي فلم تعد حكراً لطبقة معينة- من الفلاسفة ورجال الكلام»(ص٩٧).

إن التوحيدي بتقطيره وتشذيبه وتهذيبه للمعاني والألفاظ يبين في تجربته تلك، أن اللغة العربية قادرة على التعبير في كافة المجالات الفلسفية والعلمية.

وتبين قدرة اللغة العربية على الاشتقاقية والتوليدية هذا أولاً، وثانياً تظهر تجربته في تقطير آراء الفلاسفة، تقصير الفلاسفة في مجال اللغة، وأهمية المفردة اللغوية الدقيقة في البحث الفلسفي سؤالاً وجواباً.

كذلك تبين تلك التجربة التي خاضها التوحيدي، تلك التجربة الفريدة في التراث العربي بين الفلسفة واللغة، أن البلاغة ليست ثوباً جميلاً يتباهى به صاحبه، ليست مجرد تأنق، أي أن البلاغة ليست أناقة بل هي طلاقة، طلاقة العبور بين فكرة المفكر وكلمته، طلاقة العبور بين فكرته وأذهان الآخرين.

لهذا السبب يستطيع الإنسان العادي أن يفهم تلك التعاريف التي قدمها التوحيدي للكيفية والكمية والوقت والإنسان. . . . . فالتوحيدي قد أنزل الفلسفة من أبراج «الفلاسفة» العاجية إلى الإنسان العادي على سلالم اللغة الجميلة. إنه «تهكم» سقراطي من نوع آخر ينزل الفلسفة من استطالة وغموض التجريد إلى فصاحة اللسان ووضوحه.

الواقعية في قصص غي. دي. موباسان

عبد اللطيف الأرناؤوط

(بمناسبة مرور ١٠٠ عام على وفاته)

اختلف مفهوم الواقعية، وتطور مدلولها عبر العصور، ولعلّ مصطلح الواقعية بدأ في الفلسفة قبل الأدب، كما يشير الى ذلك «رينيه ويليك» في كتابه «مفاهيم نقدية»(١) وهو يذهب الى أن أول من استخدم هذا المصطلح بمعناه الفلسفي.. الفيلسوف الألماني «كانت» في كتابه «نقد الحكم العقلي» ١٧٩٠م؛ في حديثه عن مثالية الأهداف

---

*عبد اللطيف الأرناؤوط : أديب وقاص من سورية عضو اتحاد الكتاب العرب، يهتم بالدراسات الأدبية والترجمة، من ترجماته رواية «الرجل والمدفع».

(١) مفاهيم نقدية: تأليف رينية ويليك ترجمة: محمد عصفور ص١٨٥

الطبيعية والواقعية. وأما في الأدب فقد أطلقت الكلمة على مذهب أدبي يقوم على محاكاة الأدب للطبيعة محاكاة أمينة، ثم أصبح مصطلح الواقعية منذ عام ١٨٣٣م رديفاً للمادية، ولاسيما فيما يتعلق بوصف الأزياء والعادات في الروايات التاريخية، أي مايسمى حالياً اللون المحلّي وهو التفاصيل التي يستمدها الكاتب من البيئة.

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر: أصبحت تعني الوصف المفصّل لأنماط الحياة المعاصرة عند كل من [بلزاك وبورجيه] مثلما أصبحت تعني تصوير الفن للعالم الحقيقي تصويراً أميناً، ودراسة الحياة وتحليلها تحليلاً دقيقاً يقوم على الملاحظة وعلى الفنان أن يقوم بذلك دون انفعال، أي دون حشر الذات، ويلون من الموضوعية، ولم يجر التفريق بين الواقعية والطبيعية، ولم يكن المذهبان مستقلين بعضهما عن بعض.

كانت هذه المقدمة ضرورية لتحديد مفهوم الواقعية في قصص غي. دي. موباسان ذلك أن مدلولها كمصطلح إنما ينبع من آثار المبدعين الذين أظهروا سماتها في كتاباتهم ومنهم «موباسان» ذلك أنه قبل أن يشهد هذا القاص العبقري النور، نشأ في فرنسا اتجاه أدبي جديد منذ عام ١٨٣٠م يقوم على احساس غير معلن بانتهاء الرومانسية، ورفض الاغتراب وقصص الجنيات والأحلام، وقيام أدب يعتمد على العلم المنظم الذي بدأت ثماره تظهر في هذا القرن، فالتفت الأدب الى العلة والمعلول أو السببية، ووسع ميدانه ليشمل الحياة بما فيها من قبح وجمال، بعدما كانت صور القبح منتفاة منه، واتجه الابداع الى نقد المجتمع والاصلاح من خلال تحليل الأنماط الاجتماعية التي درسها بلزاك وغيره، والتي تعني عندهم تصنيفاً طبقياً للمجتمع.

وقد وقف الكاتب الفرنسي فلوبير استاذ موباسان موقف المعارض من تنحية الكاتب ذاته في القصة، وأكد استحالة استبعاد شخصية الكاتب استبعاداً كاملاً، فالرؤية عنده تكمن في حسّ وتاريخ شخصي. ولذلك لم

يحاول غي . دي . موباسان أن يبعد ذاته عن قصصه، فهو كثيراً مايتخذ من حياته الشخصية مادة لها، أو يحمّل الراوي آراء وأفكاراً يؤمن بها هو، أو ينقل مادة قصصه عن حكايات شعبية يرفضها منطق الواقع أحياناً وموضوعية الأحداث، أو يعمد الى التهويل والمبالغة، بحيث تنتفي الموضوعية في رؤيته للواقع، لكن ذلك كله لاينفي أن موباسان التزم في أغلب قصصه بالتمثيل الموضوعي لواقعه الاجتماعي، فاختار مادة قصصه من قيم عصره ومثله، واختار نماذجه البشرية مما كان يعجّ به مجتمعه من الشخصيات، وهي تمثل مختلف طبقات المجتمع وفئاته. ووقف من قيم عصره موقف الناقد حيناً والمشفق حيناً آخر، والتزم في كثير من قصصه بواقعية السرد المبني على دقة الملاحظة، والقدرة على تحليل الشخصية الانسانية، والبراعة في رسمها من الداخل والخارج، وأظهر الجوّ المحلّي الواقعي في رسمه لبيئة القصة، وربط زمانها ومكانها بالمجتمع الذي عاش فيه والفترة التاريخية التي عاصرها. وحرص في كثير من قصصه الواقعية على تنحية ذاته، فلم يعلق على مايصف أو يحلل أو يسرد من الوقائع. بل ترك القارىء وجهاً لوجه أمام الواقع الذي يقدمه، ففي روايته [الصديق الطيب] يصوّر حياة رجل وغد يقوده نجاحه مع النساء الى الثروة والجاه، ويقدم لنا المشهد الأخير من الرواية دون كلمة استنكار واحدة لمايجري، اذ يعقد بطلها قرانه على ابنة عشيقته الجميلة الثرية في كنيسة «لامادلين» التي تؤمها علية القوم.

وتتجلى عظمة «موباسان» وواقعيته بصراحتها وبادراكه المتميز للضعف الانساني، وبراعته في سبر أعماق النفس البشرية ونوازعها وشهواتها، وحدسه القوي في فضح العلاقة الاجتماعية الزائفة التي تلفّع حياة الانسان وقدرته الفائقة على تمثيل طرق المعيشة وأساليب السلوك البشري، والمفارقات المضحكة التي يقوم عليها المجتمع وأعرافه وتقاليده، والظلم الانساني الممارس في أطر اجتماعية طبقية تنتهك قيم الخير والحق

والعدل تحت شعارات زائفة وتسوغ الشرّ والفساد والاضطهاد. وتثير بسلوكها النقمة والاستهجان مثلما تبعث السخرية والتشاؤم.. كل ذلك يعرضه الكاتب موباسان بقلم لايرحم وقسوة تبرز بشاعة النفس الانسانية.

كان غي. دي.. موباسان يرى [أن الحياة قصة، والانسان ذاته قصة، والجنس البشري كله قصة متصلة الحلقات والمعاني] تتكرر فصولها عبر الزمان، وقد آمن أن النقص والضعف صفتان ملازمتان للطبيعة البشرية، مثلما آمن أيضاً بالطيبة والوداعة في بعض النفوس، وفي اطار الواقع يتعايش الملاك والشيطان، الجميل والقبيح، ومهمة الكاتب الواقعي أن يقدم بأسلوبه الحياة في مختلف وجوهها من خلال انطباعه الذاتي ورؤيته الشخصية للواقع.

إن واقعية «موباسان» تقترب من نظرية «ستندال» الذي وصف الرواية بأنها مرآة تسير في الطريق، وتعكس برك الماء الصغيرة فيه، وليس من خطأ المرآة أن أناساً قبيحين مرّوا أمامها، لكن ذلك القبح يغدو نمطاً عاماً للشخصية يمثل الجنس أو الطبقة عند موباسان. فهو لايتورّع أن يعمّم أحكامه، ويُقحم ذاته في قصصه.

يقول في قصة «الزينة» [إن النساء ليس لهن فصيلة معلومة أو جنس معلوم، فكل امرأة تنتسب الى جمالها واشراق طلعتها وزينتها حتى أن أوضعهن نسباً اذا أخذت زخرفتها وتزينت استوت مع العريقات] وهكذا يبدو النموذج الانساني الذي يختاره صورة ممثلة لجنسه أو طبقته ويظهر مساوىء الشخصية عيباً للفئة التي تنتسب اليها، غير أن بعض النماذج الانسانية التي يختارها تتميز بخصوصيتها الانسانية..

وشعور مسيوسافال بالجبن في قصة «الأسف» هو احساس ذاتي لايمكن تعميمه، لقد بلغ الثانية والستين ولم يتزوج لأنه كان خاملاً كسولاً، وسيطويه الموت بعد حين، ولكنه تذكر أنه أحبّ في شبابه السيدة «ساندرو» ولم يجرؤ أن يكاشفها بالزواج، حتى بعد زواجها، كان يرافقها وزوجها في

نزهات ربيعية، فقد اختلى بها أكثر من مرة. . ولم يسعفه لسانه بمكاشفتها بحبه، ثم يخطر بباله وهو كهل أن يصارحها. . فيزورها في بيتها ويذكرها بالماضي. ويسألها إن كانت ستهبه نفسها لو فاتحها بحبه آنذاك فتجيبه: لو فاتحتني لوهبتُك نفسي، فارتمى على العشب وأخذ يبكي. واذا كان نموذج «سافال» في القصة يتعذر تعميمه على الرجال، فان نموذج السيدة «ساندر» نموذج عام يمكن تعميمه على النساء كلهن في نظر موباسان، فما من امرأة تتورع عن الاستجابة لداعي الحبّ إن دعاها ولو كانت متزوجة. ومن أمثلة تعميمات موباسان قوله في قصة «العاشقة»:

[إن الحبَّ كالمرض يمكن للانسان أن يصيبه مرات عديدة] ويصف زوجة المركيز فيقول: [هي ككل النساء تملأ رأسها الخيالات الشعرية والعواطف الناعمة] وفي القصة يدور جدل حول الحب. . فيقول أحدهم: [إن الحب الصادق الخالص لا يمكنُ للانسان أن يعرفه إلا مرة واحدة] ويرى المركيز أن الحب مورد عذب من نهل منه عاد لينهل منه مرات عدة. . ثم يتحدث الطبيب عن قصة حب امرأة تدعى مدام شيكو لطفل صادفته، وداومت على حبّها الى أن كبر، وقد نسيها دون أن تنساه، وبعد أن ماتت وهبت كل ماتملك له، ويعلق «موباسان» على القصة. فيقول: «حقاً إن النساء يعرفن كيف يحببن» وهو في القصة يعمم الحكم على النساء كلهن، فنموذج مدام شيكو ليس نموذجاً خاصاً في نظره. إنه نموذج انساني عام ينطبق على النساء جميعهن، وهو يضرب على الوتر ذاته في قصة «الممثلة» فالآنسة جولي رومان نالت من المجد والشهرة في التمثيل مالم تنله سيدة، لكنها لاترى أن خير أيامها كانت بعد شهرتها وغناها، بل إن أروع أيامها كانت مع فتاها الذي أحبته. . ومات، ومنذ ذلك التاريخ وهي تحس أنها مدفونة في قصرها، إن قلبها مازال غضاً وهي في التاسعة والتسعين وإنّ قصة حبها له أروع من أي تمثيلية قدّمتها.

فإذا تجاوزنا موضوع المرأة الذي كان «موباسان» شغوفاً بتقديم

تعميمات عنها . . وانتقلنا الى موضوعات واقعية أخرى عالجها الكاتب . . فاننا نلحظ أنه يختارها عامداً لاصلاح المجتمع ، فقد حظي موضوع التشرد واللقطاء باهتمامه كما يتجلى ذلك في قصتيه : «الابن» و«قاتل أبويه» وفيهما يلقي ضوءاً على مشكلة اجتماعية ملحوظة في مجتمعه الفرنسي ، وهي مشكلة الأولاد الذين يولدون ثمرة علاقة غير شرعية .

في قصة «الابن» يتعرف الأب ولده بعد عشرين سنة ، وهو ثمرة علاقة غير شرعية كانت بين الأب وخادمة تعمل في أحد الفنادق ، وينسى الأب تلك العلاقة العابرة ، وينشأ الابن في ظروف قاسية بليداً مدمناً على الخمرة ، ويحاول الأب أن يُصلح حاله بعد فوات الأوان .

وفي قصة «قاتل أبويه» يولد الطفل غير الشرعي ، ويخفي الأبوان عارهما فيضعانه عند مرضع ، ثم يهملان دفع أجره الشهري ، فتعطف عليه المرضع ثم تدفع به الحياة الى السرقة ، ويتحرك ضمير الأبوين ، فيحاولان مساعدته لكنه يتعرف عليهما . . لكنه لايغفر لهما . . فيقتلهما . .

كما يلجأ «موباسان» أحياناً الى الايهام ، فهو كثيراً مايمهّد لقصته مؤكداً واقعيتها . . كقوله في مطلع قصة «الدبوس» : [لاأقول لكم اسم البلدة ، ولاأبوح لكم باسم الشخص في قصتي هذه ، ولكني أقول لكم فقط أنها حدثت في بلاد نائية عند سفح جبل هائل على شاطىء بحر خضم] .

إن واقعية موباسان هي طبيعية ، كوميدية في بعض الأحيان ، تمتزج فيها الانطباعية أي التسجيل الدقيق للحالات الذهنية بوصف الواقع المادي الخارجي ، فالكاتب موباسان تجاوز في قصصه وصف الواقع وصفاً تصويرياً ولاسيما في نتاجه الأخير . . واهتم بطبيعة الانسان التي تتجلى في موقف ذاتي ، وهو يوصي الفنان بأن يختار من الواقع مايساعده على تقديم رؤية شخصية . وإن تركيز موباسان على الموقف الانساني واهماله التحليل النفسي قد مهّد في قصصه الى ظهور كتّاب للقصة من العمالقة ، واستفادوا من تركيز موباسان على اللحظة الوجودية .

ويرى الناقد موريس نادو أن مهارة موباسان في كتاباته ليست تقنية القصة أو الرواية وانما الجو الذي تجري فيه الأحداث، فعمله يبدو لنا اليوم ساذجاً. . ولكن الخالد في أدبه هو تلك المواقف الوجودية التي صورها في لحظات الاختيار الحرّ التي يواجهها الانسان، ويرسم من خلال قراراته مصيره بملء ارادته، أو يخضع للظروف التي تمنعه أن يمارس تلك الارادة، في «قصة زواج» لم يختر بيير عروسه بملء ارادته وانما دفعته حادثة عابرة الى اختيار زوجته بمصادفة نادرة لاعمل للارادة أو العقل فيها.

وفي قصة «الأب ميلون» يقدم البطل على التضحية بنفسه في موقف انساني حرّ، وبملء ارادته فيعترف أنه قتل جنديين ألمانيين في أثناء الاحتلال الألماني لفرنسا في حرب السبعين، ويستعجل الموت حين يصفع الضابط الألماني الذي يحقق في الحادث، وهكذا يختار موباسان حوادث متفرّدة مادة لقصصه يبرز فيها اللحظة الوجودية الحاسمة وحرية الاختيار الانساني.

على أن أبرز ماتمتاز به قصص موباسان تلك البساطة والواقعية في السرد، والتوازن الذي يقيمه للظروف المحيطة بالشخصية والحالات الذهنية الداخلية لأبطال قصصه، والتلوين المتنوع لعرض الأحداث وبناء الحبكة، ففي بعض قصصه يبدأ من الذروة ويؤول الى الحل الذي يعتمد على العودة الى ماضي الشخصية، وبعضها يقوم السرد فيه على نهج الحدوتة أو الحكاية التقليدية.

وموباسان يجيد ابراز الخصائص النفسية والجسدية للشخصيات، ويستعين بالتفاصيل الدقيقة لرسم اللون المحلّي، ويقترب من القارىء العادي في اختيار وسائل التعبير البسيطة المتداولة، ويتكىء على الذاكرة الشعبية فيما يختار من مفردات وصور وأوصاف. فواقعية السرد، وتركيز الكاتب وتكثيفه واعتماده على الحكايات الشعبية، قد جعل أدبه انسانياً يصلح لمختلف طبقات المجتمع. . وأكسبه صفة الخلود.

نافذة على العالم

ترجمة واعداد:
كمال فوزي الشرابي

آداب

***حوار مع الروائي الفرنسي كلود سيمون claude simon ،الحائز على جائزة نوبل للآداب لعام ١٩٨٥ .**

يعتبر كلود سيمون من اقطاب الرواية الجديدة في فرنسا .وقد ولد عام ١٩١٣في تانا ناريف عاصمة جزيرة مدغشقر. كان فارسًا في فرقة

*كمال فوزي الشرابي: أديب وشاعر من سورية، يعمل في مجال الترجمة، من مؤسسي مجلة «القيثارة» من أعماله: «قبل لانتهي»، «الحرية والبنادق».

الفرسان عام ١٩٣٩، فوقع في الاسر بأيدي الألمانيين في ايار ١٩٤٠، ولكنه تمكن من الفرار.

ـ أشار الى هذه الاحداث في روايته الشهيرة (طريق الفلاندر)ـ

من أشهر اعماله : المخادع ، ١٩٤٥/ الحبل المتصلب ، ١٩٤٧/ غوليفير GULLIVER ، ١٩٥٢ـ بطل رواية (رحلات غوليفير) للكاتب الايرلندي جوناثان سويفت (١٦٦٧ـ١٧٤٥) ـ/ تتويج الربيع، ١٩٤٥/ الريح، ١٩٥٨/ العشب ، ١٩٥٨/ طريق الفلاندر، ١٩٦٢ / الفندق الفخم ، ١٩٦٢/ نساء ، عن ثلاث وعشرين لوحة للفنان التشكيلي الاسباني خوان ميرو ـ ، ١٩٦٦/ تاريخ، ١٩٦٧/ معركة الفارسال، ١٩٦٩ـ مدينة بيلاد الاغريق ، فيها انتصر قيصر على بومبيوس في نحو العام ٤٨ ق. م.

ـ/ اوريون ضريرا، ١٩٧٠/ الاجسام الناقلة، ١٩٧١/ الباب الثلاثي الدرفات، / ١٩٧٣ درس الاشياء ، / ١٩٧٥ الجيورجيات، ١٩٨١ / شَعر بيرينيس BERENICE ، ١٩٨٤ـ بيرينيس هي اميرة يهودية . اخذها الامبراطور تيتوس الى روما عام ٧٠ ولكنه رفض ان يتزوجها تلافيا لسخط الشعب الروماني ـ. / خطاب ستوكهولم، ١٩٨٦/ الدعوة ، ١٩٨٧/ ألبوم هاو ، ١٩٨٨/ الاكاسيا ، ١٩٨٩ ، / ١٩٩٤ وسواها .

يغلب على روايات كلود سيمون الطابع الشعري . وهو يعتمد كجيمس جويس ووليم فوكنر على الوعي الشخصي للوقائع والأحاسيس وعلى ماتتحفه به الذاكرة «المشتعلة الدقيقة على الدوام» ـ بحسب تعبيره ـ من ذكريات وتنبهات ، لذلك يلجأ الى استيحاء التقنيات السينمائية، وخصوصا الارتجاع الفني FLASH BACK، لابراز الصور التي تهيمن على تفكيره.

يتألف اسلوب كلود سيمون من جمل طويلة لاتنقطع، ويكثر في هذا الاسلوب استعمال اسماء الفاعل والنعوت

وتعبير « كمالوان COMME SI » . والجدير بالذكر ان هذا الروائي الكبير ماهر كالشاعر الفرنسي الكبير ستيفان مالارميه في نصب فخاخ الالتباس للقارئ غير المتنبّه ، اذ يقصد احيانا بالضمير الواحد المكرر شيئين مختلفين تتضمنهما الجملة الواحدة الطويلة .

أكمل رواياته واهمها (طريق الفلاندر) ثم (تاريخ او حكاية) حيث يستطيل السرد بلا حدود . ومنذ روايته (العشب) وحتى روايته الاخيرة (شجرة الاكاسيا ـ السَنط أو الأقاقيا ـ) التي ظهرت في منشورات مينوي MINUIT وأعيد طبعها مؤخراً ، يتابع كلود سيمون اعمالا ترجح فيها حصة السيرة الذاتية . مقاطع من الماضي ، ترتبط بحكايته الشخصية او العائلية ، وتنبثق في مصادفة الحاضر ، فتصبح مسوغات للكتابة . ويحيط كلود سيمون نفسه ببطاقاته البريدية وصوره الضوئية ، وهو لايحب الحوارات على الاطلاق . ومع ذلك رضي ان يتسق هذه الكلمات ليروي حكايته .

ويتصور كلود سيمون الأدب عملا فنيا مستقلا تمام الاستقلال . فهو مصر اذاً على وضع نفسه في مجال الفعل ليصقل كل عمل ، وكل جملة ، وكل كلمة . فاللغة مادة بناءة ، وهي بنية لاتصلح للقول فحسب بل للفعل ايضا ، تصلح لبناء مؤلَّف لايشبه الاذاته ، وينسق عناصر الانساني الابدي بطريقة جديدة . ويؤدي هذا التصميم الى اعمال ذات ترابط ممتاز ، والى اعتراف عالمي توجته جائزة نوبل عام ١٩٨٥ . فماذا يمثل اذا هنا حديث هذه «المقابلة » في حريته وحيويته وتهربه ايضا وتعدده المفرط ؟ يجيب كلود سيمون : « انه يمثل معلومات » . فاللغة بنية لكنها ايضا وسيلة نقل لعناصر عملية ، حكائية ، ضرورية للوجود الانساني ، انما لاعلاقة لها بالعمل الفني ولابالفنان الذي يصير أمام اللوحة او أمام الورقة شخصا آخر غير ذاته : شخصاً ينتج كتابة منها ينبجس معنى ، شخصاً يصور لوحة لاتتوصل نظرات العصور المتتابعة الى استنفادها . في مثل هذه الخلفية لايمكن ان يُفهم حوار كهذا الحوار الا بعد اعادة تشكيله ، والابعد انشائه وتحقيقه في منظور الفعل

والكتابة: فكلود سيمون يجيب على الدوام كتابةً عن اسئلة مكتوبة لايمكن للأسف ان تشمل جميع أعماله من (المخادع، ١٩٤٥) الى (شجرة الأكاسيا، ١٩٨٩) مروراً بـ(العشب، ١٩٥٨) و(طريق الفلاندر، ١٩٦٠)، و(الجورجيات، ١٩٨١)، بل تحاول ان تقترب من خط سير انسان يريد قبل كل شيء ان يكون كاتبا يجلس الى مكتبته، وامام نافذته - سواء في باريس أو في سالس SALSES بملكيته العائلية في جبال البرانس أو البيرينيه الشرقية - تحيط به بطاقاته البريدية وصوره الضوئية كأنها «منشّط» لذاكرة لاتفتأ تحوك خيوط الكتابة، على النقيض من كل تعقلية[١]. وهمها الوحيد هو العمل الفني. هذا الحوار إذاً هو نتيجة لتبادل رسائل. بيد ان حديثي قد اغتنى كثيرا بفضل لقاء طويل تلطف كلود سيمون فمنحني اياه مؤخرا. ولن يجد القارئ هنا اثاراً مباشرة لنقل حرفي لهذه المناقشة، على ان الكلمات التي تلطف كلود سيمون بتنسيقها لنا كتابةً تبين لنا شمول شخصيته وقوة فكره:

*** يبدو ان روسيا تؤدي دوراً كبيراً في وجودك: ففي (شجرة الاكاسيا)**

تستذكر رحلة قمت بها الى تلك البلاد في شبابك. والكتاب الوحيد الذي يمكن ان يظهر مكتوباً كأنه «استعجالٌ لحادث» نتج عن رحلة الى الاتحاد السوفيتي وهو (الدعوة). فهل تقبل ان تتحدث عن العلاقة، الهامة ظاهرياً، التي تربطك بتلك الاقاصي الشرقية من اوروبا؟

- ان روسيا (التي كانت تسمى «الاتحاد السوفيتي»): قد سمعت العالم الكبير أندره زاخاروف[٢] يؤكد، حين التقيت به في طوكيو قبل وفاته بقليل، ان الاشتراكية لم توجد قط في هذا الاتحاد...) قد ادت دوراً كبيراً في تاريخ القرن العشرين، سواء من حيث الدويّ الذي أحدثته ثورة اكتوبر والسحر الذي مارسته هذه الثورة على الكثير من المثقفين، أو من حيث الستالينية وتضليلاتها فيما بعد، ونشوب الصراعات الاجتماعية لدى الاحزاب الشيوعية الاجنبية، والحرب المظفرة ضد ألمانيا النازية. وقد شكلت

روسيا ، ومازالت تشكل (والوقائع التي تجري حاليا في الشرق بهذا الصدد دروس تعليمية) عاملاً تاريخياً كان من غير الممكن ولايمكن ، بمعنى او بآخر ، أن يترك الناس لامبالين لكثرة مايطرح من أسئلة . ان علاقتي بتلك البلاد ـ أو بتلك التجربة ـ كانت علاقة فضول واطلاع .

*** غالبا ماتذكر ، في موضوع الأدب ، دوستويفسكي وتولستوي ، طبعًا ، والشكليين الروس[٣] ايضا كشكلوفسكي CHKLOVSKI وتينيا نوف TYNIANOV وهم يؤلفون تيارا قلما يعرفه القراء . هل بأمكانك الاشارة الى بعض عناصر من فكرهم كان لها تأثير خاص في اعمالك؟**

ـ مع افكار بروست حول الأدب والفن ، تبدو لي كتابات «الشكليين» الروس أساسية . ومع ذلك لم يكن لهم تأثير فيَّ ، اذ وجدتُ لديهم مجرد تأكيد للنتائج التي توصلتُ اليها بتجربتي الخاصة ككاتب. وهاهو ذا ، من بين ملاحظاتهم الأخرى، بعض ملاحظاتهم الذي لاتمكن الاحاطة به :

ـ ف . شكلوفسكي[٤] : « وهكذا فللتعبير عن الاحساس بالحياة ، وللاحساس بالأشياء ، وللشعور بان الحجر هو الحجر ، يوجد مايسمى الفن . وهدف الفن هو منح احساس بالشيء كرؤية لاكمعرفة (. . .)الفن هو وسيلة للشعور بصيرورة الشيء ، وماسبق له أن «صار» لايهم الفن . (. . .) والاشياء المدركة حسياً بضع مرات تبدأ بأن تكون مدركة حسياً عن طريق التعرف اليها : يوجد الشيءأمامنا ، اننا نعرفه لكننا لانعود نراه . (. . .) وعلى العموم فان هذه الصورة تمثل انتقال شيء من ادراكه الحسي الاعتيادي الى دائرة ادراك حسي جديد» .

ـ ر . جاكوبسون[٥] : «لتقدير درجة الواقعية في المدارس الفنية السابقة واللاحقة ، تُقارن هذه الواقعية بواقعية القرن العشرين (. . .)على الرسام المجدد ان يرى في الشيء ماكان حتى أمس لايُرى (. . .)» انه يجب

ان يتوقف عند اللاجوهري» : هذا هو الحكم الاتباعي ـ الكلاسيكي ـ الذي يصدره النقد المحافظ في جميع الازمنة على المجد د المعاصر» .

ـ ي . تينيانوف [٦] : «ان اوصاف الطبيعة في الروايات القديمة ، التي يحاولون من وجهة نظر مذهب أدبي ما ان يقصروها على دور اضافي يلتحم به سير الاحداث او يبطيء ـ وإذاً يستبعد تقريباً ـ ، تعتبر اجمالاً ، من وجهة نظر مذهب أدبي آخر ، عنصراً اساسياً وسائداً ، اذ قد لايحدث الاتكون الحكاية سوى تعليل أو تسويغ لتجميع « اوصاف سكونية» .

*** اما لديك انطباع بان هذه المشاغل الشكلية ، وهذه الضرورة لتجديد اللغة في بناها ، وخلق علاقات اخرى بين الاصوات ، والكلمات ، والجمل ، قد وجدت حتى الآن الممالك الى حد مالم يعد المشاهد معه يدركها بشكل حسي ومباشر ؟ ان المشاهد يشعرُ بتأثيراتها فقط : كالنفس ، والقدرة الموحية للكتابة . والعمل الذي فرضته يملك (شجرة الأكاسيا) هو ، بلاريب ، بفخامة العمل الذي تطلبته كتبك السابقة . ولكن هل احسست ، في مواجهة النتيجة ، هذا الانطباع بالدقة ، والوضوح والحرية والسلاسة الذي يستولي على القارئ ؟ الاتعتقد بان الممالك قد تطورت في هذا المجال ، وبخاصة منذ (الجيورجيات)[٧]؟**

ـ لااستطيع أن استبق الحكم على الانطباع الذي تحدثه قراءة نصوصي . تتحدثين ، بصدد(شجرة الأكاسيا) ، عن «الدقة ، والوضوح ، والحرية ، والسلاسة» .

الايصح ، كما في تحليل بروست لصوناتا فنتوي VINTEUIL[٨] ، أن تكون اعمالي ، بعد أستهجان الجماهير لها في البدء لما يمكن ان تحويه من جديد ، قد خلقت شيئاً فشيئاً «اجيالها الخاصة»؟ . كتبتُ هذا الكتاب الأخير ككتبي الاخرى أي بالقدر ذاته من المصاعب ، والشطب ، والحذف ، والإضافة . . .

*** يبدو هذا الانطباع بالوضوح مرتبطاً ، من وجهة نظر القارئ، بتغير في الخلفية لدى استعمال المعيش . فمنذ (العشب) تحوك في رواياتك الخيوط التي تصل حكايتك الشخصية بحكاية اسرتك . ومن كتاب الى كتاب، تبدو وكأنك زدت مسافة الرؤية ، ونزعت ايضاً شيئاً فشيئاً مصافي عدستك لتتيح للكتابة أن تقترب من الوقائع المتعلقة بك، حتى لقد ابرزت في رأس فصلين من(شجرة الأكاسيا) مراسلات ذات تسلسل تاريخي استمدت مباشرة من سيرتك: ٢٧ آب ١٩١٤ ، يوم تجنيد والدك، و٢٧آب ١٩٣٩ ، يوم تجنيدك. هل توافق على وجهة النظر هذه من حيث التطور في توسيع ماتحويه الممالك من سيرة ذاتية ؟**

ـ منذ (العشب) أرسيتُ جميع رواياتي على قواعد المعيش لديّ. وزدت او انقصت من صوغ هذا المعيش بقالب روائي للاستجابة لموجة «قانون النوع » أو لكي اتلائم مع العاب البناء . في (الجورجيات) و(الدعوة) و(شجرة الأكاسيا) لايوجد حدث واحد خيالي، وذلك لانني توصلت الى ان ادرك «ان الواقع يتجاوز الخيال» . . .

*** استعملتُ مرتين مصطلح التطور، لكن هل لهذا المفهوم ، وهو في النهاية مغرق في الايجاز، معنى يتعلق بعملك في حين انك غالباً ماتصف سيرورة تحضيرك لأعمالك فتستعمل صورة عقدة أو خيط ينغلق على ذاته؟**

ـ في الواقع لقد اوضحت مقدمتي الصغيرة لـ(اوريون ضريراً)[٩] برسم خط متعرج يعود الى ذاته، ويتقطع عدة مرات . في هذا الرسم طرفا الخيط لايلتقيان . وكررتُ رسما مشابهاً في الصفحة المخطوطة من (ألبوم هاو) الا ان الطرفين هنا يلتقيان .

*** تشكلُ صورتكَ الشخصية بدءاً من صور عائلية وكذلك من مشاهد حياتك الخاصة . هل يمكننا أن نفهم بهذا المعنى ايضاً تفسير جان ستاروبنسكي[١٠] الذي يعرّف بأعمالك كـ «اعادة لتشكيل انا حية انطلاقاً**

من اطلالها»؟ وبالمقابل الايتطلب انشاء التاريخ الخاص لهذه الأنا، بدءاً من تاريخ اسلافها، نوعاً من الحتمية(١١) : فاستعمال التناظرات والتماثلات بين الاجيال يظهر أن الماضي كان يحمل في ذاته الحاضر، وأن وضع السلَف يشير بطريقة ما الى وضع الخلَف ــ افكر في العم في ابن الاخ في (تاريخ) ـــ؟

ــ انا موافق تماماً على تفسير جان ستاروبنسكي. اما فيما يتعلق بالتناظرات بين الاجيال المتعاقبة لاسرة ما، فلا اعتقد انها تخضع لأية «حتمية» كانت. انها موجودة، وهذا كل شيء. ولقد كتب بول فاليري: «أن حياتنا إجمالا ليست مصنوعة الا من توالي مصادفات نقدم لها اجوبة، صحتها تنقص أو تزيد»

*** في (شجرة الأكاسيا) أعدتَ كتابة بعض مشاهد سبق ان تضمنتها كتبك السابقة: على سبيل المثال ملحمة الشقيقتين اللتين هرعتا الى زواج شقيقهما عبر فرنسا وقد اكتسحها الطوفان (رواية العشب) أو موت الكولونيل (رواية طريق الفلاندر). فهل لديك انطباع ان هذه الصور المنبثقة من الماضي قد بلغت من بعدُ المرحلة التي حددها كتاب آخرون كمرحلة «هذا مكتوب» على اعتبار ان الكتابة تمنح نهائياً هذه الصور شكلاً آخر للوجود وتحرر الذاكرة من عبء سحرها ؟ وهل يمكن ان تتجمع كتلة الاحاسيس، التي اثارها استذكار هذه الظروف المأساوية، في حاضر الكتابة، وان تنتشر في نص آخر؟ وهل ماتزال هذه المشاهد تشكل قسماً من امكانات الكتابة في الحاضر او في المستقبل؟**

ــ يبدو لي تعبير «عبء السحر» على شيء من الابتداعية والرومانتية وكذلك «تحرير الذاكرة». ان جميع هذه الصور «المنبثقة من الماضي» كما تقولين بدت لي فقط مسوغات prétextes

(سوابق نصوص fre_textes) جيدة للكتابة، أو (منشّطات) جيدة. ولااعتقد انني سأكتب من جديد «بدءاً» منها. انما لاأحد يعرف...

* كثيراً ما شرحت كيف أن الكاتب لايكتب الا في حاضر الكتابة، وكيف انه لايمكن ارجاع الاحداث الماضية بل خلقها على يد «وسيط» هو، في وضعك، يدمج ايضاً الاحاسيس التي يتم الشعور بها وقت عملية الكتابة: وهكذا فان كتبك غالباً ما تبدأ بوصف عمل تصويري امام نظرك أو لجرد وجوده على جدار مكتبك. ف«المنشطات»القديمة جداً التي تنبثق في لحظة العمل (كأن يجلب نظرك مرور طائر او يشوش انتباهك حاكي اسطوانات الجار، الخ..) تسوق الكتابة الى حاضر اخريمكنه، بالتداعي الحسي، ان يعيدك الى الماضي، الماضي الذي كنت تعمل فيه لحظة التوقف النظري او السمعي، او يقودك الى اكتشاف منطقة اخرى من ذاكرتك. ولكن، تُرى، في اية لحظة تتوصل الى إيقاف السيرورة، الى التقرير انه اصبح من المستحيل مادياً اخذ الحاضر بعين الاعتبار، والا غدا تكاثر المادة لانهائياً، وهددت كتابة الكتاب الذي يجري تأليفه عندئذ بألاتتوقف على الاطلاق، تُسيرها تداعيات حسية متناظرة من غير العثور ابداً على نقطة رسو نهائية في الزمان؟

ــ تحليلك لألعاب«المنشطات»وذهابها وايابها ممتاز. وفضلاً عن ذلك تطرحين مسألة «النهائي» التي يصعب كثيراً الاجابة عنها بشكل ملائم. فبدءاً من اللحظة التي تكف فيها الرواية عن أن تكون تعليماً، أو تبياناً لـ«حقيقة» تُعرض أوتكتشف لـ(«التعليم الاجتماعي»وفق مااراده بلزاك)، وذلك في اثناء تطورها من (الوضع المبدئي الى تعاقب الاحداث المقدمة كأشياء حتمية، بحسب قانون ما للسببيةوالنتيجة ــ وقد سمى إميل فاغيه[١٢] هذه النتيجة «تتويج الرواية المنطقي») ــ اقول بدءاً من هذه اللحظة وحين تغدو الرواية انشاء أصفه بأنه «متناغم»، فانها عندئذ تجابه القوانين التي تحكم كل عمل فني (تصوير، موسيقا، عمارة، الخ.) وتخضع لها، اي توافق التداعيات والتناقضات، وتنافر الاصوات والاسجاع، والتكرارات المقصودة،

والمقاطع والتباينات الخ . ضمن هذه الشروط ، في اية لحظة ، كما تقولين يتقرر عدم الاستمرار ، يتقرر ان نصاً يمكن ان يعتبر نهائياً؟ ان راوول دوفي raoul dufy، وهو مصور صغير ولكنه مع ذلك من أرفع المصورين شأناً، وقد حظيت برؤيته يعمل ، كان يقول لي وريشته بيده امام لوحة مائية : «**اذا أضفتُ الآن لوناً اصفر (او أخضر أو أزرق)فقدت اللوحة كل قيمة لها! . . .**»

وكم من مخططات اجماليَة لمعلمين كتانتوريه tintoret وروبنس ru-bens هي اجمل (اذا كان الجمال هدف الفن ، اي اكثر«نهائية»)من اللوحات التي رسمت بالاستناد الى هذه المخططات! فكري ايضاً في سيزان cézanne الذي كان رينوار Renoir يقول عنه : « **هذا الحيوان ، انه لايستطيع ان يضع عشر لمسات على لوحة من غير ان يدهش!** . . . » . (والواقع ، في آخر معرض لسيزان بباريس ، حيث جُمع في جناح دائري مقبب ، اثنا عشر مخططاً للوحته الشهيرة سانت فيكتوار[١٣]، كان اكثرها سحراً مخطط لم يكد سيزان يتم تخطيطه ، وقد وزعت عليه لمسات عريضة ظلالها ذات لون ازرق يميل الى الرمادي أو ازرق يميل الى الخضرة ، وبعض الخطوط) : فكّري ايضاً بيميكيل آنجلو الذي سما بعض منحوتاته ولم يكد يصمم (بكتله ، ومخططاته ، وتوزيع الضوء فيه) الى حد نهنئ فيه انفسنا بأنه اوقف عمله هنا . . . فـ«النهائي» يُترك أمره اذاً لتقدير من يعمل : «حين يكون لدي انطباع بان نصاً ما يوشك أن يتكامل»وتلك عادتي في الاجابة عن هذا السؤال ، فان كلمة «يتكامل» دال يبدو لي عندئذ انه يجيب عن هذه الضرورات المشروعة فيما يتعلق بجميع الفنون التي تحدثت لتوي عنها .

*** الم يحصل معك ـــ لاسيما حين يستغرق تأليف الكتاب بضع سنوات ، كما هي الحال مع (شجرة الاكاسيا) ـــ ان تجد تفاوتا فيما كتبته ، وان تقول لنفسك : « كنت احس على هذا النحو عندما خططت هذه السطور منذ بضعة اشهر ، اما الآن فاني لم اعد اعثر على الانطباع الذي خلق الكتابة» . او ايضاً هل هناك وقت تغدو فيه الكلمات وصحة**

تجميعها وايقاع الجملة جسما واحداً يلتصق بالاحساس حتى انها لاتعود تنفصل عنه، فتصبح الكتابة عندئذ المرجع الوحيد بما فيها من صحة الاحساس المعبر عنه؟

ـ أصحح نصوصي كثيراً. وتتساوى في ذلك النصوص التي اعثر عليها بعد بضع سنوات وتلك التي كتبتها بالامس. ومع ذلك فحين تتحدثين عن «الكتابة وقد اصبحت المرجع الوحيد»، فأنا لاأفهم جيداً. فاذا كنت تقصدين بذلك الايقاع والاوزان فجوابي نعم. اما فيما يتعلق بالكلمات، وخشية ان اجلب لنفسي سخرية علماء الدلالات، فيجب ان اقول انني ما استطعت قط فصل الدال عن المدلول.

*** جميع هذه المسائل مرتبطة لديَّ بالمشكلات التي يطرحها تنظيم صيغ الفعل او الافعال في اعمال تتصل بهذه الصيغ كلها (صيغة الحاضر او المضارع في الكتابة، صيغة الماضي في التذكر، وجميع هذه الصيغ الوسيطة الضرورية للانتقال من احداها الى الاخرى).**

أليس هذا النوع من المصاعب هو الذي وجدتَ له حلاً وقت تأليف روايتك (طريق الفلاندر) باقامة «صلات مكانية» بين مختلف الشخصيات، والموضوعات، والحقب، وقد حددتَ هذه الصلات تحديداً مادياً بوساطة ماسجلته من خطوط بالاقلام الملونة؟ أليس ابراز المكان، أو البعد التصويري المعطى للمكتوب، وسيلة للامساك بالزمن من جديد، وضبط التعددية التي تحويها كل لحظة؟

ـ مسألة هذه الالوان سببت، لدى بعض شراحي، كثيراً من الالتباس. سأحاول تفسير ذلك: بعد كتابة عدد معين من الصفحات ـ حوالي النصف من (طريق الفلاندر) ـ اريد ان اقول بلا انتظام: صفحات من هنا، وصفحات من هناك . . . ـ، تساءلت كيف يمكن تجميع هذه المقاطع كلهاوتنسيقها. ولكي اقوم بذلك، خصصت كل شخصية من الشخصيات أوكل موضوع من الموضوعات بلون مختلف، وبعد ان لخصت محتوى كل

صفحة بسطر واحد، سجلت قبالة الصفحة او في هامشها اللون الملائم. عندئذ حصلت على لعبة من شرائط من الورق صغيرة، بدأت، على خشب معاكس، بمحاولة تنسيقها، وقد اتاحت لي الألوان ان اشاهدها كلها بنظرة واحدة. ان الفصل الأول الذي يدرسونه في الرياضيات العليا عنوانه: «توفيقات، تبديلات مواقع، تنسيقات». وكان هذا هو نوع العمل الذي قمت به، وقد استطعت ان ارى من المستحسن هنا او هناك استدعاء شخص، أو تذكر حادث، وكيف يمكن تعاقبهما، وتكرارهما، وعودتهما بمظهر آخر، الخ. قال لي بيير بوليز boulez(١٤) ذات يوم: «مشكلتك الكبرى يجب ان تكون التكرار الدوري». وكانت نظرته صائبة. واخيراً، اذا اعتقدت بأنني ادرك ماتعنينه بـ«الامساك بالزمن من جديد»... فـ(البحث عن الزمن المفقود)(١٥)عنوان رائع من الوجهة الشعرية، لكنه خال من المعنى. فما من أحد يستطيع ابداً «العثور»على الزمن (ولا «انتاج الواقع من جديد»): كل مايمكننا عمله هو «انتاج»صور، لها علاقة بالصور أو بالذكريات الأصلية، لكنها تختلف عنها بقوة الاشياء...

*** هذه الاستحالة في الامساك بالواقعي هل ترتبط بالواقع ذاته او بصعوبة ايجاد كلمات للتعبير عنه، وتفسيره، ونقل الرؤية التي نملكها عنه الى الآخرين والى نفوسنا؟**

ـ ظننتني ادرك، عن طريق حَمَلَة جوائز نوبل الذين حدث ان تحاورت معهم، ان العلماء من فيزيائيين وكيميائيين يعانون مشقة عظمى في تعريف ماهي المادة بالضبط. بالطبع العالم المادي موجود، انما ليست لدينا، فيما عدا اللمس، اية معرفة عنه يمكن الوثوق بها. وجميع الناس يعرفون مخادعات النظر: وهناك ايضاً مخادعات السمع والشم الخ..

*** يبدو انك تخشى بخاصة ركود الزمان والمكان كعدم غامض ومظلم. في (ألبوم هاو)، مثلاً، منحوتة تستدعي «عالماً متروكاً للصمت في كثافة يمكن وصفها بأنها خانقة تحت الغطاء الراكد للغيوم، عالماً شبيهاً**

بتحجر للزمن ذاته . . .) أليست تعددية الأزمنة والامكنة في كتبك وسيلة للصراع ضد الركود المهدِّ ـــ بكسر الدال وتشديدها ـــ؟

ـ الصراع الوحيد عندما اكتب يبدأ، مرة اخرى، من هذه الرواسب من الذكريات والاحاسيس، التي توجد فيَّ وتكونني، كما قلت في ستوكهولم، باعتباري كائناً حساساً، لبلوغ مجموع مترابط في اللغة التي تكونني باعتباري كائناً ناطقاً ومن ثم مفكراً. ولقد ذكرت انني اجبت، حين سألني كتاب سوفييت في موسكو عن المشكلات التي تشغلني، بان هذه المشكلات ثلاث : ١)البدء بجملة، ٢)تكملتها، ٣)انهاؤها (الشيء ذاته فيما يتعلق بمقطع، وفيما يتعلق بفصل، وفيما يتعلق بكتاب بأكمله). وفي احدى المقابلات أوضحت هذا التصريح بمثال من جملة تصف سيارة لاجئين اعترضتها في الليل سرية من الجنود (شجرة الأكاسيا)، والسيارة محملة بأشياء محسوسة (بكلمات) ثقيلة كخزائن ادوات المائدة، والصوانات[١٦]، والفُرُش، الخ. كان يلزمني لأتوج هذه الكومة (لأتوج الجملة) شيء محسوس (كلمة) خفيف، فوجدته وكان دراجة .

***في روايتك (الريح) ـــ ص١٤٦ ـــ تربط في الصفحة ذاتها بين الصعوبة التي تجدها شخصيتك في السيطرة على الزمن والحياة وبين «هذه الطريقة الدائمة التي كانت تملكهاهذه الشخصية لاستعمال ضمير الغائب المفرد في التذكير أوالتأنيث «il» أو«elle» بلا أي ضابط لتشير الى اي رجل او أية مخلوقة انثوية في نوع من الالتباس الدائم للاشخاص، كما لو ان العالم كان يبدو لهذه الشخصية من خلال نوع من انواع قصر البصر . . . » .**

ولقد فسر موريس ميرلو ـــ بونتي[١٧] استعمالك الضمائر الشخصية فأشار الى مظهرها الابداعي : «لم نعد نقرأ ضمير المتكلم المفرد ge او ضمير الغائب المفرد il . ولد أشخاص وسطاء، شخص أول ـــ ثان، وصيغ وسيطة (اسم فاعل ذو قيمة«متزامنة») . في (طريق الفلاندر) ثمةَّ تردد بين ضمير المتكلم المفرد «ge»وضمير الغائب المفرد«il».

ثم تأكد ضمير الغائب المفرد «il» نهائياً حتى في (الدعوة) حيث تتحدث عن رحلة شخصية حديثة العهد. وكلما غدت قراءة السيرة الذاتية ممكنة بشكل مباشر اختفى الشخص في كونية شخص ثالث او في الغُفلية[١٨] المزيفة للاستعارة حتى انه ليحجب أكثر الامكنة شهرة لـ «لابتسامة الشهيرة والملائكية لكاتدرائية مشوهة» في (شجرة الأكاسيا). كل هذا الايجب ربطه بالأوضاع التي غالباً ما تمنحها شخصياتك على نوع من الحضور ـــ الغياب في العالم؟ ان هذه الشخصيات هنا، انها تنظر لكنها في الوقت ذاته تنسحب بلا انفعال. هل تعطي هذا النوع من الوجود في العالم قيمة خاصة؟

ـ احدى المشكلات عندما اكتب هي العثور على نبرة، وحين يكون للنص طابع السيرة الذاتية العثور على «بُعد» ما. في (الجيورجيات) و(شجرة الاكاسيا) بدا لي الضمير الغائب المفرد «il» مناسباً ومطابقاً لطريقتي (الملتبسة) «من حيث الوجود في العالم» معيداً استعمال تعبيرك، او بالاحرى من حيث الادراك الحسي للاشياء.

* اليس هذا «الحضور الغياب» هو مانشعر به ايضاً ونحن ننظر صوراً ضوئية قديمة، متوضعة[١٩]، كتلك الصورة التي نشرتها ووصفتها في (العشب): فما هو الدور الذي تسنده الى هذه الصور «العائلية» في مدى الذاكرة؟

ـ دور «المنشِّط» البسيط.

* تلتقط انت بنفسك صوراً ضوئية، وبخاصة في اثناء رحلاتك؟ لأي هدف؟ هل كنت تمارس ذلك على الدوام ام انه وضع حديث؟

ـ كنت دائما امارس التصوير، وبطموحات «فنية» في الماضي. اما الآن (وذلك لان الفن لايمارس كهواية) فانني اقتصر فيه على الذكريات او المستندات.

*** جمعت عدداً معيناً من هذه الصور في كتاب هو (ألبوم هاو)، نشره عام ١٩٨٨ ناشر ألماني. يعاود هذا الكتاب قليلاً مبدأ (اوريون ضريراً)، الا ان المقصود هنا ليس انتاج لوحات بل صور ضوئية. لماذا اعتمدت هذه الطريقة؟**

ــ يختلف مبدأ (البوم هاو)عن مبدأ (اوريون ضريراً) تمام الاختلاف. في هذا النص اختيير معظم الايضاحات بعد فوات الاوان. ويمكن القول ان النصوص في (البوم هاو)هي التي توضح بالاحرى الصور الضوئية.

*** من جهة ثانية، أنت العامل الفني الوحيد في هذا الكتاب الذي قدمهالناشر على** انه كتاب **ــ موضوع**، وذو طبعة محددة. **لم تعد تبرز ــ كما في (اوريون ضريراً) ــ اعمال الآخرين. انت خالق الصور والنص. زد على ذلك إن الكراس المطوي، الذي قدم به الكتاب، يصر على مهمتك، المضاعفة كـ«مصور ــ كاتب» و«كاتب ــ مصور». هل تشعر بأنك تشكيلي بمقدار ماأنت كاتب؟**

ــ كما سبق لي ان قلت لك، ادرك الكتابة نشاطاً فنياً. لنقل اذاً ان نشاطات «التشكيلي»والكاتب عندي تختلط.

*** هل تتابع تحقيق ملصقات ام ان التصوير الضوئي حل ماكان يشغله التصوير لديك؟واخيراً، وبطريقة اكثر عمومية، هل تضع المصورين او الرسامين والمصورين الضوئيين في مستوى واحد؟ وهل بأمكانك اضافة اسماء مصورين ضوئيين الى قائمة الرسامين الذين كثيراً ما تذكرهم كبييرو ديلا فرانشيكا، وبوسان، وسيزان، وراوشنبرغ، ودو بوفيه. . . ؟**

ــ كلا، لم أعد أصنع ملصقات. لاوقت لدي. ولاأضع التصوير والتصوير الضوئي في المستوى ذاته، فكلاهما من له نوعيته. يجب ان

تضيفي الى قائمة المصورين المفضلين لديّ لودوانييه روسو - le douanier rousseau . اما المصورون الضوئيون فأخشى الأنصفهم، بدافع النسيان او عدم التقدير. ومع ذلك فهناك براساي brassai، وكارتييه-بروسون carti-er_bresson ،ودانو، وريبو، ودينى سروش مع انه غير معروف كثيراً. ولكن، مرة اخرى، أكيد نسيت بعضهم.

*** هل لديك اهتمامات خاصة بفنون بصرية أخرى، وبخاصة السينما؟**

ـ عندي ان فيلمي (العصر الذهبي) و(الكلب الاندلسي) لبونويل[٢٠] يظلان تحفتين لاتضاهيان ويصعب عليّ ان اجد، في الانتاج الحالي، مايدفعني الى الخروج من بيتي للذهاب الى السينما.

*** اما استهواك ان تكفيك كتبك المغرقة في البصرية مع المنهج السينمائي؟**

ـ ذات مرة، منحتني دار للانتاج ألمانية الوسائل لتحقيق فيلم صغير بدءاً من كتابي (الحاجز الثلاثي الدرفات). دهشت عند ذاك من القوة المباشرة للمجاز في الصورة. شاهد بيير ايمانويل[٢١] هذا الفيلم، وأوحى اليّ ان ابني تصميماً من أجل عمل أوسع، فقمت بتقطيع (طريق الفلاندر) تقطيعاً تاماً، ولقطة لقطة. ومنحتني لجنة التسليف على العائدات الاعانة المالية القصوى والمخالفة اللازمة لأصور الفيلم بنفسي. ولكن مامن منتج اهتم قط بذلك.

*** في (ألبوم هاو) نجد جنباً الى جنبٌ أحد نصوصك المخطوطة(كما في اوريونٌ ضريراً)، وصوراً ضوئية لجدران منحوتة في (الفارسال pharsale)، ونقوشاً أثرية، واعلانات: هل لديك اهتمام خاص بالمظهر التشكيلي المباشر للكتابة؟ وهل تعتقد كهنري ميشو[٢٢]. ان التصوير**

(او التصوير الضوئي) (او الرسم) (او فن الخط) يمكن ان يشكل نمطاً آخر من اللغة، اكثر انفتاحاً من الكلمات، يتيح للكاتب «ان يتصرف

على هواه» ان يتحرر، ان يمارس شكلاً آخر من المقاومة او «الاحتجاج العنيد» استنادا الى تعابير (خطابك في ستوكهولم). (ميشو عبر هكذا في احد نصوصه الاخيرة (من خلال خطوط) : «ضد اسلاك اليوم الشائكة/ ضد تمزق الغد/ على الارض المحفوفة بالخطر من جديد/ على الكوكب الخانع حالياً/ من جراء النهب/ من جراء التغيرات المفاجئة/ من جراء التفكك/ من جراء عدم الادراك/ . . . كان يراقب الهاوية[٢٣]/ خطوط/ لصرف النظر/ خطوط ـ كلاليب في الساق» .) .

ـ بما انني شديد الاحساس بالمرئي، فقد اهتممت بجميع انواع التعابير الخطية (حين كنت في اليابان ذُهلتُ لهذا العدد الوافر من رموز الافكار[٢٤]، سواء كانت مخطوطة بالريشة او مستعملة في الدعايات المضيئة ليلاً: فعلى العكس من الغربيين، الذين يبدو انهم لايعرفون الاهذه النيونات الرتيبة ذات الالوان الفظة من اخضر، أو احمر، أو ازرق، يتلاعب اليابانيون بطريقة سامية بفوارق الالوان وتدرجاتها في الاصباغ ton/pastels او بمجرد اللونين الاسود والابيض) .

اما التفكير مع ميشو بان التصوير او الرسم يشكلان نموذجاً للغة اكثر انفتاحاً من الكلمات، فهذا أمر لاريب فيه ولكن الى حد ما، بمعنى انه لاحاجة، كما في الموسيقا، الى معرفة لغات مختلفة للتأثر بهما (وأذهب حتى الى القول انها مزية فيهما، أضرب مثلاً: لما كنت لااعرف معنى الحروف اليابانية، فلاشك في ان رؤيتي لجمالها الشكلي تكون افضل، وذلك لان هذا الجمال الشكلي هو بالتأكيد اقل اسراً لدى الياباني المعتاد على قراءتها) . نعود الى الغرب وأدبه، فهناك بلاريب نصوص خانقة، ذات معنى «مغلق» (هكذا تقريباً كل الانتاج الروائي المجهز على نمط الحكاية حتى دوستويفسكي) . فمنذ دوستويفسكي ومع بروست وجويس ظهرت نصوص ذات معنى «منفتح» (طبعاً وصفها الجمهور الكبير الشره الى «الرسالات»[٢٥] الموجودة بأنها «غامضة») . اما الشعر الحقيقي فلقد كان على الدوام متعدد المعاني .

هوامش

(١)تعقلية intellectualisme : مذهب يقول ان المعرفة مستمدة من العقل المحض .

(٢) اندره زاخاروف andré sakharov: عالم فيزيائي سوفيتي كبير (١٩٢١-١٩٨٩) . ادى دوراً كبيراً في تركيب القنبلة الهدروجينية السوفيتية . رائد الدفاع عن حقوق الانسان في الاتحاد السوفيتي . منح جائزة نوبل للسلام عام ١٩٧٥ .

(٣) الشكليون الروس والمدرسة الشكلي:-les formalistes russes et_ leco le forma liste: في عام ١٩١٤ وضع الناقد الروسي رومان جاكو بسون - وكان يعيش في روسيا قبل ان يستقر في فرنسا - حجر الاساس في بناء المدرسة الشكلية الروسية مع «الحلقة الألسنية بموسكو» التي خلفتها عام ١٩١٧ حلقة اخرى في بتروغران

- وكان هذا اسم لينينغراد من ١٩١٤ الى ١٩٢٤ - ، لم يلبث ان انضم اليها الناقدان تينيا نوف وشكلو فسكي والعديد من النقاد وعلماء اللسانيات ليشكلوا جميعا اهم مدرسة نقدية شاهدها القرن العشرون .

ترفض المدرسة الشكلية في آن واحد نقد السيرة التقليدي والنقد الذي يعتمد المصادر الخارجية والداخلية كعلم النفس وطبعاً التحليل النفسي ، كما ترفض علمي الاجتماع والتاريخ .

مايهمها هو المعايير الجمالية والادبية . ويتحول الادب ذاته لديها الى لغة بسيطة ، تختلف في جوهرها عن لغة النثر اليومي او النثر التقني بطبيعة الحال . وهكذا يجد الكاتب نفسه - بحسب هذه الحركة - مبعداً عن اعماله ، مما يضعها (اي الحركة) في الجهة المقابلة للواقعية ، ويصلها بالتيار الحداثوي الغربي الذي يبدأ من جيمس جويس (١٨٨٢-١٩٤١) الى الروائي الفرنسي المعاصر ميشيل بوتور botour المولود عام ١٩٢٦ .

(٤) فيكتور شكلو فسكي: ناقد ومؤرخ روسي ولد عام ١٨٩٣ . ينتسب الى جماعة الاخوة سيرابيون cerapion . يرى ان الادب والفن يشكلان التواءً طوعياً للواقع كما ورد في كتابته (الفن تصرف) و (نظرية النثر) . فكما اننا نستعمل عدسات ملونة لنجعل المشهد أكثر اثارة وجاذبية ، كذلك يجب على الادب ان يشعّر المعيش - اي يضفي عليه طابع الشعر - لا ان يصوره تصويراً ضوئياً .

ويعتبر شكلو فسكي ناقداً كبيراً من جميع النواحي ، ونثره ممتاز . ومن مؤلفاته الشهيرة - (رحلة عاطفية) ، وفيها يروي مغامراته منذ الثورة ، ويضمنها تحية ساخرة الى الكاتب البريطاني لورنس شتيرن l.sterne (١٧١٣-١٧٦٨) المتسم ادبه بالابتكار والدعابة والرقة . كما ان له بعض الروايات من ادب الترسل - ادب الرسائل - كـ(حديقة الحيوانات او رسائل لاتتحدث عن الحب) .

أما الاخوة سيرابيون فهم جماعة ادبية روسية تشكلت عام ١٩١٨ ، وكانو يبحثون عن «حرية التخيل واستقلال الخلق الفني» . وقد استمدوا اسم جماعتهم من اسم بطل هو «سيرابيون» ورد ذكره لدى الكاتب والموسيقي الالماني الابتدائي

ار نست هوفمان Ehoffmann (١٧٧٦_١٨٢٢)وهو صاحب اوبرات وأقاصيص خرافية جميلة منها (كسارة البندق).

(٥) رومان جاكوبسون: ناقد روسي يعيش في فرنسا. ولد عام ١٨٩٦. اهتم هو ومواطنه الناقد تزفيتان تودوروف tzvetan todorov بتحليل الاشكال الادبية اكثر مما اهتما بسيكولوجية الابداع. واستعارا من الشاعر الفرنسي بول فاليري مصطلح الشعرية La poetique تبنَّ جاكوبسون كعالم لساني الى وظائف اللغة بشكل عام ثم الى مشكلات اللغة الشعرية في الاعمال الادبية بوجه خاص. جمع دراساته عن دانتي والشاعر الفرنسي دوبيلِّيه du bellay وشكسبير وبودلير والشاعر البرتغالي بيسون pessoa والمسرحي الالماني برتولد بريخت في كتاب عنوانه (مسائل شعرية).

(٦) يوري تينيانوف: من رواد المدرسة الشكلية الروسية (١٨٩٤_١٩٤٣). له (مشكلات اللغة المشعَّرة)، وكتاب مقالات بالاشتراك مع زميله الناقد الروسي ايخنبوم Eichenbaum عنوانه (النثر الروسي) وهذا الناقد روائي لامع ايضاً، اشتهر منذ روايته الاولى (كيوخليا kioukhlia)، وفيها يروي قصة الشاعر بوشكين، و«المغضوب عليه»من السلطة لانه عضو في حركة التمرد المخفقة التي قام بها «الديسمبريون» في روسيا القيصرية.

(٧) الجورجيات les Georgiques. صدرت عام ١٩٨١. تحوي قصص ثلاث شخصيات، وثلاث حقب، وثلاثة امكنة اساسية حول الموضوع الرئيس للحرب: حرب اسبانيا، هزيمة فرنسا عام ١٩٤١ أمام النازيين. وقد سبق لكلود سيمون ان عالج هذين الموضوعين في رواياته السابقة: (طريق الفلاندر)، (القصر)، (تاريخ او حكاية)... وتترافق احداث هاتين الحربين مع وجود جنرال من الثورة والامبراطورية... وتتداخل الموضوعات وتتقاطع وتتفرع ليعبر بها الكاتب عن الحرب والسلام، والحياة والموت، والتاريخ والطبيعة. وتشكل الصلات بين التاريخ والطبيعة الغاية الحقيقية للكتاب. ولايمكن ان ينسى القارئ منظر طائرين جميلين يتلاحقان ويتواثبان من غصن الى غصن بينما الشيخ يُحتضر، ولأن ينسى كذلك منظر الفراشات الزاهية في لامبالاتها وهي تعبر ميادين المعركة.

(٨) صوناتا فنتوي: في روايته(غراميات صوان swann) يتحدث مارسيل بروست (١٨٧١ _١٩٢٢) عن شخصية فنتوي الموسيقي وعن الصوناتا التي ألفها لتعزف عبر الكمان، كما يشير الى تأثير الموسيقا في تأجيج نار الذكريات... والجدير بالذكر هنا ان بروست كان يعشق الموسيقا، وقد ارتبط بصلة صداقة متينة مع الموسيقي الفرنسي الغنائي رينالدو هان reynaldo hahn (١٨٧٥_١٩٤٧)الذي الف على قصائده معزوفات للبيان، والذي كان وسيطه في ابداع الصوناتا المذكورة (وهذه الصوناتا مستوحاة من موسيقا كلٍ من الموسيقارين الفرنسيين كميل سان_صانس camille saint saens (١٨٣٥_١٩٢١)وسيزار فرانك cesar franck (١٨٢٢_١٨٩٠)).

(٩) اوريون orion: صياد عملاق في الاساطير الاغريقية، ويتمتع بجمال خارق. قتلته إلهة الصيد ارتميس artemts شقيقة ابولون لانه أساء اليها فتحول الى كوكبة من النجوم

. و(أوريون)كوكبة من النجوم في المنطقة الاستوائية .

وقد رمز كلودسيمون الى الكاتب عموماً بأوريون «وهو يتقرّى او يتلمس طريقه في الفراغ» ، ولايثق الابالكلمات ، هذه (الاجسام الهادية)وهي عنوان كتابه اللاحق الذي يتابع روايته (اوريون ضريراً) ويطيلها . في (الاجسام الهادية)كما في روايته (الباب الثلاثي الدرفات le trip-tyque، ١٩٧٣)، وكذلك في روايته (درس الاشياء lefon de choses، ١٩٧٥) يمزج كلود سيمون او يشبج ، معتمداً على تداعيات تتجدد على الدوام ، عدداً صغيراًمن الصور أو المشاهد . ويجعلنا غياب الايضاحات او التزيينات في هذه الروايات الثلاث (الأجسام الهادية ، الباب الثلاثي الدرفات ، درس الاشياء)ندرك ماهية مضامينهاوكونها نقاطاً بسيطةللانطلاق : فهذه الخلائط أو الامشاج هي التي تصنع الكتب ، وهي التي تحمل الكلمات ذاتها معانيها .

اما الايضاحات او التزيينات في (اوريون ضريراً) فهي تقدم لنا بعض المصادر البصرية حيث تتغذى احلام الكاتب بلوحة الفنان الفرنسي نقولا بوسان nicolas poussin (١٥٩٤-١٦٦٥) التي تحمل العنوان ذاته (اوريون ضريراً) ، كما تتغذى باللوحة

ـ الملصقة التي ابدعها الفنان الامريكي روبرت راوشنبرغ ropert rauschenberg المولود عام ١٩٢٥ ، والتي يمكن اعبارها منشوراً يعبر عن طريقة كلود سيمون في معالجة الكتابة . وقد ذهب كاتبنا بملصقاته الكلامية الى حد جعله يعبر عن ثغرات عالمنا الفجائية وتناقضاته فأرانا ، مثلاً ، طائرة تطير في السماء الاسطورية للوحة بوسان المذكورة اعلاه .

(١٠)جان ستاروبنسكي gean starobinski : ناقد سويسري يكتب باللغة الفرنسية . ولد عام ١٩٢٠ . جدد في الاقتراب من العمل الادبي بلا منهجية سابقة ، واستناداً الى تشريح حدسي اتاحته له نشأته كطبيب ، واعتماداً على الوعي المنظم . جمع الى الابحاث البنيوية نفاذ التشخيص . اضف الى ذلك انه اكتشف الوحدة العضوية لدى الكاتب واعماله ، وصلة المفارقة لديه مع التراث والبيئة . وتقدم طريقته في النقد على التحليل النفساني ودراسة بنية الموضوعات المفضلة في اعمال الكاتب . من اشهر اعماله : (مونتسيكو بقلمه) ، (العلاقة النقدية) ، (العين الحية) ،

ـ وهذا الاخير دراسات عن كورني corneille ، وراسين ، وروسو ، وستندال ـ ، وسواها من الاعمال .

(١١) الحتمية : le determinisme : مبدأ يقول ان أفعال المرء والتغيرات الاجتماعية هي نتيجة عوامل لاسلطة للمرء عليها .

(١٢)إميل فاغيه e.faguet : ناقد واستاذ جامعي فرنسي كبير (١٨٤٧-١٩١٦) . عضو في الاكاديمية الفرنسية . من مؤلفاته : (دراسات أدبية) ، (سياسيون وعلماء بالاخلاق) ، (أحاديث حول المسرح) ، (الدعوة الى السلام) ، (الحركة النسائية) ، وسواها .

(١٣)جبل سانت ـفيكتوار la montagne sainte_victoire : لوحة زيتية كبيرة للفنان الفرنسي الانطباعي بول سيزان (١٨٣٩-١٩٠٦) ، تمثل سماء تلبدت بالغيوم وجبلاًغطت سفوحه وسهله منازل .

(١٤) بيير بوليز: موسيقار فرنسي شهير. ولد عام ١٩٢٠. زعيم المدرسة الدوديكافونية dodecaphonisme الفرنسية بلا منازع، وله تأثير عميق في الموسيقا المعاصرة باعتباره اول من حلل المادة الصوتية الى عناصرها البسيطة. عمل قائد اوكسترا في كل من باريس ولندن ونيويورك. من اعماله (الوجه العرائسي) للجوقة والاوركسترا، (شمس المياه) للكمان والاوركسترا، (مطرقة بلا معلم) ـ وقد استوحى هذا العمل من مجموعة الشاعر الفرنسي رينه شار rené char التي تحمل الاسم ذاته ـ، وسواها.

ـ الدوديكافونية: وتعني نظام الاثني عشر صوتا، وهي لغة موسيقية لاسُلّمية تبنى على الاستعمال المنهجي لسلسلة الاثني عشر صوتا في السلم الموسيقي الملون، واستبعاد اي سلّم صوتي اخر. ويطلق عليها ايضاًاسم «الموسيقا المسلسلة serielle». ومن باب التسهيل نشرح ذلك: فما كان مجموع الاصوات في هذا النوع من الموسيقى هو اثنا عشر صوتاً: سبعة منها علامات هي (دو، ره، مي، فا، صول، لا، سي)، وخمسة تحويلات هي (دوديسز، مي بيمول، فاديز، لا بيمول، سي بيمول)، فان المؤلف الموسيقي يستطيع، بحسب هذا النوع، ان يمزج السلم الكبير بالسلم الصغير في العمل الواحد، كما يستطيع ان ينتقل من احد السلمين الى الاخر وبالعكس. وتجدر الا شارة هنا الى اننا استعملنا تعبير «السلم» لا «المقام»، لأن المقام يتألف من عقود وأجناس خماسية وثلاثية، الأمر الذي ينطبق على الموسيقا الشرقية من عربية وتركية وفارسية... دون الموسيقا الغربية.

(١٥) (في البحث عن الزمن المفقود) هو العنوان العام الذي يضم سلسلة روايات الروائي الفرنسية الكبير مارسيل بروست. وهي: (جانب منازل صوان، ١٩١٣)، (في ظلال الصبايا الزواهر، ١٩١٨)، (جانب الغيرمانت، ١٩٢٠)، (سدوم وعامورة، ١٩٢٢)، (السجينة، ١٩٢٣)، (اختفاء البيرتين او الهاربة، ١٩٢٥)، (الزمن المستعاد، ١٩٢٧).

(١٦) الصوانات، جمع صوان ـ بفتح الصاد ـ: صناديق تصان فيها الثياب.

(١٧) موريس ميرلو ـ بونتي m.merleau_ponty: فيلسوف فرنسي (١٩٠٨ـ١٩٦١). أدخل وبمهارة هوروجان ـ بول سارتر علم الظاهراتيةphenome nologie في الدراسات الادبية. يرى ان الفلسفة هي العودة الى الملموس، الى «الاشياء ذاتها»،

«الى هذا العالم الموجود قبل المعرفة والذي تتحدث عنه المعرفة على الدوام، والذي يظهر كل تحديد إزاءه مجرداً... كما تظهر الجغرافيا ازاء المنظر الطبيعي». ماكان يجده في نهاية تأملاته ليس «هاوية الذات ولاهاوية المعرفة المطلقة، بل صورة للعالم تتجدد، وهو نفسه مزروع فيها بين الاخرين». بعد ان اعتقد في البدء، ومن دون تبصر، ان التاريخ بمعناه الشامل الكبير يسوّغ كل شيء، ويغفر حتى الجرائم، شريطة الاتحرفه هذه الجرائم عن مجراه (انظر كتابه: النزعة الانسانية والرعب، ١٩٤٧)، اعلن ندمه، ونصب بينه وبين سارتر حواجز وابعاداً تجاه ماسماه ب «المتطرف البلشفي» السارتري، وذلك في كتابه (مغامرات الجدلية، ١٩٥٥)، وانتهى الى الاعتراف بانه «ليس هناك ساعة كونية كبيرة، بل تواريخ محلية»، «تأخذ تحت أبصارنا شكلاً... ويتلمس احدها الاتصال بالآخر تلمساً، وتحتم علينا العيش». من أشهر مؤلفاته: (ظاهراتية الادراك

الحسي، ١٩٤٥)، (تقريظ الفلسفة، ١٩٥٣)، وسواهما. وبعد وفاته نشرت له ثلاثة كتب: (العين والروح، ١٩٦٤)، (المرئي واللامرئي، ١٩٦٤)، (نثر العالم، ١٩٦٩).

(١٨) الغُفْلية: lanonymat ـبضم العين وتسكين الفاء ـ: صفة كون الشخص او الشيء غفلاً من الاسم.

(١٩) متوضعة: ذات اوضاع مهيأة ازاء المصور.

(٢٠) لويس بونويل luis bunuel: مخرج سينمائي اسباني كبير (١٩٠٠ـ١٩٨٣) من اشهر افلامه: (كلب اندلسي، ١٩٢٨)، (العصر الذهبي، ١٩٣٠)، (ارض بلا خبز)، (روبنصون كروزويه)، (الصبيبة)، (فيريديانا)، (يوميات وضيعة، ١٩٦٤)، (حسناء النهار، ١٩٦٧)، (سحر البورجوازيه الخفي، ١٩٧٢)، (شبح الحرية، ١٩٧٤)، وسواها.

(٢١) بيير ايمانويل p.emmanuel: شاعر فرنسي (١٩١٦ـ١٩٨٧) ذو نزعة ثورية وايمان كاثوليكي. تتميز لغته بالجدة والبلاغة. احد كبار شعراء المقاومة في اثناء الحرب العالمية الثانية. يضفي على الاحداث الجارية طابع الاساطير التنبؤية الشهيرة وينحو بها منحى الخلود. فبعد اسطورة (اورفيه)، لجأ الى اسطورتي (سدوم)، (بابل)، يعرّف الشعر بأنه «عقل ـ أو ضمير بالمعنى اللاتيني للكلمة ـ يتوقد» من أشهر أعماله «ضريح أورفيه»، «يوم الغضب»، «الشاعر ومسيحه»، «سدوم»، «بابل»، (الولادة الجديدة)، وسواها.

(٢٢) هنري ميشو h.michaux: شاعر فرنسي من أصل بلجيكي (١٨٩٩ـ١٩٨٤) يعتبر شعره من أكثر الاشعار جدة وجرأة وادهاشاً في العصر الحديث. يرفض العالم ويتمرد عليه لما فيه من انانية وظلم وغرور واوهام، ولما يترقبه له من كارثة ستدمره ان لم يعقل، ويحس بوضع الانسان مجرداً من كل سلاح ماعدا سلاح اللغة، لذا يستعمل اللغة ليدافع بها ويهاجم، ومن هنا لجوؤه الى الدعابة الميتافيزيائية، وخلقه شخصية اجتماعية رمزية اطلق عليها اسم m.plume ـ السيد ريشة ـ. انه يصطدم بعالمه وعصره على طريقة تشارلي تشابلن في افلامه ومقاصده، ومن سلسلة هذه الاصطدامات تولد شرارات كلامية وفكرية تسحرنا، وتدعونا الي التأمل والامل والسعي لبناء عالم افضل. من اشهر اعماله: (plume)، (من تراني كنت؟)، (الليل يتحرك)، (تعزيمات)، وسواها.

(٢٣) الهاوية: ترجمة الكلمة الاسبانية caldera، وهي منخفض دائري يتولد عادة من انفجار بركان.

(٢٤) رموز الافكار ideogrammes: ورمز الفكرة رسم شيء او صوت يمثل الكلمة الدالة على الفكرة.

(٢٥) الرسالات: «messages»: المقصود بالرسالات هنا غايات الاثار الادبية أو مقاصدها.

كتاب الشهر

عناصر من أجل علم اجتماع سياسي

ميخائيل عيد

الكتاب من تأليف جان بيير كوت، وجان بيير مونييه، ترجمه الى العربية الاستاذ انطون حمصي، ويحمل الرقم (١٤) من سلسلة «دراسات اجتماعية» التي تصدرها وزارة الثقافة والارشاد القومي في دمشق. وهو في ٥٣٦ صفحة من القطع الكبير.

ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يكتب الشعر والقصة، ويهتم بالترجمة، من أعماله: «ملاحم الجبال الهرمة»، «أبطال وطباع».

ولعل السؤال الأول الذي يخطر لقارىء هذا الكتاب هو: أليس أفضل تعريف لعلم من العلوم هو تاريخ تطور ذلك العلم؟

وتبقى المسألة قائمة.. فقراءة التاريخ تعني الرجوع الى الماضي.. وأما التعريف بالمعنى العلمي فيجب أن يغطي الماضي والحاضر والمستقبل

لكن مثل هذا التعريف لم يوجد بعد.. ذلك لأن الأمر يرتبط بعلوم انسانية.. وممارسة الانسان تتسع وتتعمق كل يوم، ويغتني ذهنه مع كل اكتشاف علمي أو مع ادخال الوسائل العلمية الجديدة حيز الفعل، واغتناء الذهن والتجربة يتيحان الرصد الأدق والأشمل لحركة الحياة وتلاطم أمواج التيارات التي تفعل فعلها في الحياة الاجتماعية المعاصرة.

يبدأ الكتاب بتنبيه من المؤلفين.. فالعنوان.. هو طموح.. «فلنكن أكثر تواضعاً ولو جازفنا باحداث خيبة أمل» «فكل ملاحظ للوقائع الاجتماعية مهدد باغراء السهولة. فالمرء يلاحظ ذاته في علاقاته بالاخرين» ومايسمى «بمناقشة المقاهي يصادف بصور متفاوتة التمويه في كل الأوساط، ويبدو أنه يستنفد موضوع العلم حتى قبل أن يكون قد بدأ في أخذ طريقه الى التطبيق» (ص٥) وعلم الاجتماع السياسي «لايفلت من نمط تعدد الفروع. وبما أنه علم فتي ورديء الممارسة، فهو الهدف المنشود لاجرأ المضاربات وادناها استناداً الى الأساس. إن تنوع الأجناس وتعدد المنظورات يميزان الانتاج المعاصر في العلم السياسي» ولهذا يجب بذل «الجهد لطرح الأسئلة البسيطة» وإن «ضبط صدق أدوات القياس، وهو احتياط ضروري في كل علم، يفرض نفسه حين يدور الأمر حول علم في مرحلة الطفولة» والأشراك موجودة في علم الاجتماع السياسي «فالمادة تعوم في الايديولوجية السائدة» وعلم الاجتماع السياسي «يسعى الى توضيح محركات النظام السياسي. إلا أن هذا الأخير يسعى الى تقنيعها» «فكشف أسس السلطة هو جذب للانتباه اليها، ومناقضة، في الغالب، لخطاب المشروعية الذي يصاغ للمحافظة عليها» والايديولوجية السائدة لاتكون ناجعة «إلا عندما تقنع المستعبدين

بمشروعية استعبادهم» (ص٦) والايضاح لايكون «حيادياً من الناحية السياسية، وهو في مادتنا، أقل حياداً مما هو عليه في مواضيع أخرى» . . وينبغي ربط «علم الاجتماع السياسي بعلم الاجتماع العام. فيجب الانطلاق من أرض صلبة» مع وجود من يسخرون «من ضروب لايقينية علم الاجتماع وتناقضاته».

وسيحار المرء «فيما سيختاره من اجل عرض الانتاج الحديث في العلم السياسي. فاغراءات التعليل تتراكم وتتناقض» «ومنهج العرض سيستدعي ملامتي الاصطفائية والتشيع المتقابلتين» (ص٧) لكن «كيف العمل خلاف ذلك لعرض علم مبعثر وفي طور البناء؟ أيكون ذلك ببناء اطار نظري عام؟ باختراع علم اجتماع سياسي نوعاً ما؟» . . لا . . بل ستمر «سنوات من البحث والتنظير قبل أن نشهد ظهور كيان لعلم الاجتماع السياسي متماسك على وجه التقريب».

«هل نلجأ، اذن، الى التركيب الزائف؟» «إننا نفضل أن نقدم الحالة الخام للميدان» «من أجل أن لانحل محل قوة الفكر والأسلوب الأصيل خطاباً عديم الطعم ومطرداً».

«أما ملامة التشيع فاننا نقبلها دون تردد» «لقد حاولنا إخضاع المؤلفات المختارة لاكثف نقد ممكن» (ص٨) «والشاغل التربوي قادنا، أحياناً، الى تجاهل المقتضيات الأسلوبية للنقد الجامعي الذي يفترض أنه أبعث على الخوف لأنه يتجمل بضروب اللطف» (ص٩).

«ولايبحثن المناضلون المعنيون بالموضوع، هنا، عن وصفات. إنها غير موجودة» والتقنيات في السياسة «تبقى ثانوية قياساً مع المحتوى» (ص١٠).

وفي الجواب عن سؤال «ماهو علم الاجتماع السياسي؟» يقول المؤلفان: «هو الابن المولود من علاقة محرمة بين التاريخ والحقوق وهذا الأصل البائس مازال يدفعه دفعاً عميقاً ويعيق نموه».

وقد جرى تحليل «الوقائع السياسية، في البدء، ضمن منظور تاريخي، وبتعبير أدق، في اطار التاريخ الصغير، تاريخ الرجال العظام» «وقد ردت الرؤية الاجمالية للظواهر التاريخية، مربوطة بسياقها الجغرافي، سرد المعارك والأزمات الى موقعها الصحيح» لكن ذلك ظل «قابعاً في كليات الآداب. أما في المواقع الأخرى، فانهم استمروا في تعليم الحدث السياسي مفصولاً عن أسسه، هذا اذا علموه» (ص١١).

أما السياسة فهي ملتقى «جملة من الفروع المتنوعة» والعلوم السياسية مجتمعة «هي وحدها التي تسمح بفهم السياسة» أما علم الاجتماع فلم يكن «ينشغل، البتة، بالظواهر السياسية» وكانت «كليات الحقوق هي الأولى التي قدمت مكاناً لتعليم علم الاجتماع السياسي» وقد وضع «تحت وصاية الحقوق الدستورية وبوصفه ملحقاً بها» وكان ربطه بالحقوق «يغني الحقوق ولكنه كان، لهذا السبب بالذات، يفقر علم الاجتماع السياسي».

«وعلم الاجتماع السياسي هو، أولاً، علم اجتماع» وتجاهل ذلك يفسر «بعض ضروب الضعف النظرية والعملية في علم الاجتماع السياسي المعاصر» (ص١٣). أما التعليقات على «استطلاعات تقريبية» أو اكتشاف أنماط «سيبرنيتيكية مستوحاة من الحاسوب» فهي «تسمح بخطاب براق ولكنه بعيد جداً عن العلم الحقيقي» «والعلم لا يُخترع» (ص١٤) والأمر يتعلق بجرد نقدي غير يسير:

لأن الايديولوجية تتزين، طواعية، بالألوان المدغدغة لأكثر التقنيات تمويهاً» ثم إن «صفة السياسي ملتبسة. وعدم دقة المفهوم تسمح بكل التأويلات» أما الموصوف «علم الاجتماع» فانه يستلزم «نتائج أساسية غالباً ماتُنسى» والحس المشترك لايُساعدنا «على تعيين حدود ميدان بحثنا» أما محاولات ضبط تعريف السياسي فيمكن أن «نجمعها حول مدلولين: الدولة والسلطة» (ص١٥).

واليوم لاأحد ينكر «أولوية الدولة كاطار للعمل السياسي» (ص١٦)

«وكل الناس يوافقون على كون الدولة موجودة في صميم السياسي فلماذا لانقصر السياسي على الدولة؟» إن دقة هذا «التعريف وبساطته لايمضيان دون ارباك» فالنور «يعيشون دون دولة» فهل «يعيشون دون سياسة؟» ثم ان «تعريف السياسي بالدولة يعني الوقوع في المؤسسية» «ونحن نجازف بأن نخطىء التحليل، باعطائنا الأولوية للمعياري والمؤسسي، وبأن تعلل الظواهر الاجتماعية بالمعايير التي تحكمها وليس العكس»(ص١٧).

وثمة من يردون «السياسي الى مدلول السلطة» فالنظام السياسي هو «لحمة مستمرة لعلاقات انسانية تستلزم قدراً ذا دلالة من الحكم والسيطرة أو السلطة» ومدلول السلطة «موجود في كل المجتمعات وهو ليس مقصوراً على تنظيم الدولة» (ص١٨) وكل سياسة «تترجم، فعلاً، بصراع من أجل السلطة» لكن هذا الصراع ليس «سوى وجه من وجوه الحياة السياسية. والسلطة تبدو أداة للسياسي أكثر منها أساساً له» وثمة وجوه أخرى للحياة السياسية (ص١٩) ثم إن في كل رهط اجتماعي سلطة. . فهل علاقة الأب بابنه أو الاستاذ بتلميذه سياسة؟ لا. ليست كل ممارسة للسلطة سياسة. . (ص٢٠).

ويبقى مدلول السلطة «أكثر مما ينبغي من الضبابية» والواجب أن «نركز، قدر الامكان، على صفات موضوعية لاجدال فيها» (ص٢٢).

ويستعير المؤلفان تعريف السياسي من فيبر: «تعد مجموعة سياسية مجموعة سيطرة تنفذ أوامرها في اقليم معين من جانب تنظيم اداري يتصرف بالتهديد واللجوء الى العنف الجسدي» فهو يلبي «مقتضيي البساطة والأمن» ثم يؤكدان أن هذا «التعريف يجانب قسماً كبيراً من الفعالية السياسية» لكن الأمر لايدور «حول الاحاطة بجوهر مادتنا منذ الوهلة الأولى» و«تعريف فيبر يلائمنا في الوقت الحاضر» (ص٢٣-٢٤) إن تحليل الظواهر السياسية «يجب أن يكون سوسيولوجياً اذا أراد أن يكون شاملاً. ذلك أن دراسة الواقعة الاجتماعية من شأن علم الاجتماع» وهذه البديهية

«تستلزم الوحدة الأساسية للمجتمع الكلي الذي لايكون السياسي سوى وجه من وجوهه» فالمجتمع «كلية، أي جملة من العناصر المترابطة» (ص٢٥) وليس علم الاجتماع السياسي سوى «فرع من علم الاجتماع العام، سوى تخصص مفيد منه ولكنه ثانوي. وهو يبقى خاضعاً، في أسسه ومناهجه، للمادة الأم». ولاوجود لمجتمع «سياسي متميز عن المجتمع الاقتصادي أو عن المجتمع الديني» (ص٢٧) ويجب «ربط الواقعة الاجتماعية بالكلية الاجتماعية»(ص٢٨) وعلم الاجتماع مدعو «الى الاستناد الى جملة اسهامات العلوم الاجتماعية الأخرى» (ص٢٩) اذ أن «تعارض النظريات الاجتماعية يخفي عن كثيرين الوحدة الابستيمولوجية التي سمحت بتحقيقها» إن ماركس ودوركهايم وفيبر «الذين يفرق بينهم كل شيء على الأصعدة الأخرى، مثلاً، يعلموننا المنهج السوسيولوجي نفسه». إن علم الاجتماع لايمحي بل «ينمو في سلسلة من السوسيولوجيات الخاصة الناشئة عن الميدان الأصلي والتي يجب عليها احترام مبادئه» (ص٣٠).

إن علم الاجتماع السياسي يطمح الى التكامل لكنه «مازال يتلعثم إنه في حالة «صيرورة ولكنه يبقى ناقص التكوين» قال دوركهايم: «اذا أردنا اتباع درب منهجي، فيجب أن نقيم الأسس الأولى للعلم على أرض ثابتة وليس على رمل متحرك» (ص٣١) وعلم الاجتماع «يملك موضوعه الخاص المتميز عن موضوع العلوم الأخرى» «ولكن واقعة اجتماعية مالاتذعن للاستيعاب دون أن نطبق، في اكتشافها مسيرة مضبوطة» (ص٣٤) وقد كتب باشلار «الواقعة الاجتماعية تؤخذ غلاباً» مشيراً الى «الضرورة المطلقة للقطيعة مع الآراء المشتركة» وقد كتب «إن الرأي يفكر بصورة رديئة، إنه لايفكر. فهو يترجم حاجات الى معارف. والروح العلمية تمنع أن يكون لنا رأي حول قضايا لانفهمها». وكثيراً ماتكون لنا آراء «قاطعة جداً حول مالانعرفه» (ص٣٥) وكثيراً مانضع نظاماً لتعليل التنظيم الاجتماعي ويكون «بعيداً جداً عن الأسس الموضوعية لهذا التنظيم». فالحس المشترك أو

الايديولوجيا كثيراً ما «يعمينا عن الحتميات الاجتماعية الحقيقية» ويكون مانألفه أعصى على الدرس (ص٣٦) وكثيراً مايقيس الباحثون الفروق بين المجتمعات «تحت غطاء التعرف اليها، بموجب معيار مجتمعهم» (ص٣٧) ويعتبرونه «الأفضل» وليس هؤلاء وحدهم «الذين يتخذون موقفاً اتنوسنترياً» (ص٣٨) ثم ان علم الاجتماع مازال علماً فتياً «وكل العلوم الفتية معرضة لخطر القيام بوظائف ايديولوجية» وثمة من يستخدمون علم النفس «استخداماً يقع بين التضليل وألعاب المجتمع». (ص٤١) واللعب «في موقف ليس اللعب في موقف آخر» فعلى عالم الاجتماع تحديد لغته (ص٤٢) فلايكثر من استعمال المجازات أو الكلمات التي تحمل أكثر من معنى. «واستخدام الكلمات المتحذلقة قد لايغطي سوى خطاب للحس المشترك» «ومن المؤكد أن على كل علم أن تكون له لغته الخاصة». واللغة «السوسيولوجية يجب أن لاتأخذ مكان المنهج السوسيولوجي» (ص٤٣) ومن «أجل دراسة الوقائع الاجتماعية يجب التخلي عن الفكرة التي لدينا عنها» (ص٤٤).

«إن الحياة الاجتماعية يجب أ لاتعلل بالتصور الذي يكوّنه عنها من يسهمون فيها، بل بأسباب عميقة تفلت من الوعي» ويجب رسم الحدود بين علم النفس وعلم الاجتماع «والامتناع عن خلط الأنواع» (ص٤٥) إن كل فرع علمي «معرف بنظام تحليل لابموضوع مادي. فيمكن لواقعة واحدة أن تكون موضوعاً لعدة فروع» (ص٤٧) ولايمكن «تعليل الكل بالأجزاء، البنية بمجموع عناصرها» (ص٤٩).

«والانزلاق نحو علم النفس السوسيولوجي مخيف، خاصة، من حيث أن يقلب ترتيب الأشياء ويعد شروطاً محددة للوقائع الاجتماعية حالات نفسية هي نتائج لتلك الوقائع». إن الواقعة الاجتماعية «تبقى سابقة للأثر النفسي وخارجة عنه» (ص٥١) يقول دوركهايم: «في كل المرات التي تعلل، فيها، ظاهرة اجتماعية، مباشرة، بظاهرة نفسية، يمكن أن نكون

واثقين من أن التعليل مغلوط» فأفعالنا «محددة، دائماً، بالرهط الذي تنتمي اليه» (ص٥٢) ومن الهام وجوب «الحذر من البداهة» إن القول: («الابن سر أبيه» لايمنع المثل القائل «للأب البخيل ابن متلاف») (ص٥٤).

وقد يوقع المنهج واتّباعه بدقة في خطر الزعم «أن شيئاً لايقاس لايوجد علمياً، أو أيضاً، أن كل مايقاس علمي» (ص٥٦) ومع لفت الانتباه الى مايقاس وحده قد «لايرى المرء سوى قسم من الواقع الاجتماعي، ويعلق عليه أهمية تتجاوز الحدود» كما أن الهوس بالمنهج «يفقد كل رؤية اجمالية للواقع الاجتماعي» (ص٥٧).

وفي الاستخبارات الاجتماعية لايوجد «سؤال حيادي أكثر مما توجد اجابة حيادية» (ص٥٩) وكذلك مامن «تقنية حيادية» «في استغلال الاستخبارات» (ص٦١) وكل عملية «تقنية تلزم نظرية تكون، دائماً تقريباً، ايديولوجية عندما تكون نظرية لاشعورية» أما علماء الاجتماع الأمريكيون «وبما أنهم أوفياء للنظرية الديمقراطية في المعرفة فقد سلموا بأن كل الوقائع متساوية من حيث المبدأ» (ص٦٥) وعلم «الاجتماع الخبري موضوع اليوم في نظر رايت ميلز، في خدمة المشاريع والجيش والدولة». (ص٦٧) وقد استغل «خبراء العلاقات الانسانية» ميل المجتمع الحديث العام وهو «التعقل الذكي في خدمة النخبة من أرباب العمل» وكان حياد الاجتماع الخبري «خدعة وعلميته كانت شكلاً مموهاً تمويهاً خاصاً من أشكال الايديولوجية» (ص٦٨).

والبنى النظرية التي لاأهمية علمية لها «هي أحد مزالق العلوم الفتية كذلك». وميزة النظرية العامة من هذا القبيل «هي الاعفاء من كل بحث مشخص» (ص٦٩) «إن النظر الى الواقع، التجريب، لايكفي، وكذلك لايكفي بناء النظريات، أي التعقيل» (ص٧٠) ويمكن القول إن «نظرية ماهي نظام من قضايا مترابطة تسمح بصياغة نتائج قابلة للاختبار تجريبياً» ولايمكن أن يُعرف موضوع بحث ما «إلا انطلاقاً من نظرية مضمرة» (ص٧٢).

«ويجب أن لانخلط بين النموذج النظري وبناء مجاور له ولكنه متميز هو مفهوم «النمط المثالي» «فالنمط المثالي يسمح ببناء كل بنى النظام انطلاقاً من حالة قصوى» (ص٧٥) إن «تماسك نظام البراهين يجب أن يقابل تماسك النظرية» ولايمكن فهم «المسيرة العلمية دون أن تكون لنا ممارسة علمية» (ص٨٢).

أما علم الاجتماع السياسي فقد انصب «على دراسة النظام السياسي منظوراً اليه بوصفه كلية» وقد سادتها اليوم «البنيوية والنظرية العامة للنظم» ثم جاء «مدلول الوظيفة الذي جدد علم الاجتماع الغربي المعاصر ودخل علم الاجتماع السياسي في عهد أحدث».

والعرض هنا «ليس زمنياً وليس كذلك تسلسلياً» (ص٨٣) لقد بين التوسر أن مونتسكيو كان «يتصور الدولة كبنية، أي ككلية» وكان ارسطو قد فعل ذلك، واسهام مونتسكيو «موجود في الهندسة الاجمالية» باكتشافه الفرضية «القائلة إن الدولة كلية واقعية وإن كل تفاصيل تشريعها ومؤسساتها وأعرافها ليست سوى النتيجة والتعبير الضروريين عن وحدتها الداخلية، وباختباره هذه الفرضية في الوقائع» (ص٨٤) لقد تخلى عن التحليل المنفصل لمختلف عناصر المجتمع «ليحيط بالمجموع، ليعلل الأجزاء بالكل، إن مؤلف «روح الشرائع» يؤسس علم الاجتماع السياسي بطرحه مبدأ الكلية» وعناصر الكلية مترابطة.

ولايمكن فهم الكلية «انطلاقاً من عناصرها المعزولة» «فيجب إذن البدء بالمجموع لتعليل عناصره» ومدلول البنية «يبقى ملتبساً» (ص٨٥) «ويقترح رادكليف- براون مدلولاً يشمل مجموع الوقائع الاجتماعية الملاحظة، ينظمها في كلية مقابل التقليد السابق» (ص٨٦).

إن مفهوم البنية يسمح «بالاحاطة بالوقائع الاجتماعية في واقع كثيف، وبعزلها وتنظيمها» وتبقى المسألة قائمة اذ «مامن وصف يبين مجموع الوقائع الاجتماعية الموصوفة. فتجريد بعض الوقائع الاجتماعية للواقع من

أجل تنظيمها في بنية اجتماعية هو تجريد أيضاً» والنتيجة «هي صورة أولى للنموذج، وهي نموذج بسيط، تجريد من الدرجة الثانية» (ص٨٧).

وتتبنى البنيوية اتجاهاً «معاكساً وتتخلى، عمداً، عن الواقعة كما أعطيت في الملاحظة» (ص٨٨) وليس «طموح البنيوية الوصف» «بل التعليل» (ص٨٩) والبنية عند ليفي- ستراوس «مبدأ تعليلي» وهو «يكتشف البنية الكامنة، المخبوءة التي تسمح بتعليل العلاقات الظاهرة» (ص٩٠).

أما «النظرية العامة للنظم» فهي وليدة البيولوجيا والسيبرنتيك، لكنها ليست «مجموعة فرضيات متناسقة منطقياً وقابلة للاختبار ميدانياً» إنها «مصفوفة ذات تعقيد بالغ يمكن أن تقدم بعض الايحاءات للباحثين» وينصبّ تحليل النظم، أساساً «على تحولات النظام المعرض لتحريضات خارجية. فالنظام ليس جامداً». إنه «نظام تحولات» (ص٩٢) «والبيئة تؤثر في النظام، تسبب تحولات فيه وتعاني نتائجه» وكل نظام «ينزع الى استعادة توازنه حيال الأحداث التي تحوله». وهو «توازن ديناميكي» وليس «عودة الى الحالة السابقة» (ص٩٣) «والأداة الأساسية لتوازن نظام ما هي مدلول التغذية الراجعة» فالنظام «متحرك يحافظ على توازنه مع تعديله اياه دون انقطاع» والنظام لا يحلل في ذاته «بل في علاقاته بالمحيط، أي في علاقاته بأنظمة أخرى» (ص٩٤) وهذا ضروري لتحليل «بعض وجوه الحياة الاجتماعية. فالمجتمع واقع من التعقيد بحيث لا يمكن فهم كل عناصره في الوقت نفسه» (ص٩٥) والنظام السياسي مثلاً «بناء ضروري لدراسة بعض العلاقات، إلا أنه غير موجود بوصفه كياناً مفصولاً عن المجتمع» وما من دلالة «للنظام اجتماعي ما، وهو بناء مجرد في جوهره، إلا بنسبة الى الكلية التي عزل عنها».

أما مدلول الوظيفة فهو «من أكثر المدلولات إسالة للحبر في الكتابات السوسيولوجية المعاصرة» (ص٩٦) ولمفهوم الوظيفة في علم الاجتماع ثلاثة «معان مختلفة على الأقل» (ص٩٧) وهي المعنى المهني، والمعنى الرياضي،

والمعنى البيولوجي. ونحن لانستطيع «فهم وظيفة عضو ما إلا اذا عرفنا الحاجات التي يرمي الى تلبيتها» وقد أغرت الدراسات البيولوجية «بعض علماء الاجتماع» (ص١٠٠) والوظيفية تتميز «بأصولها العضوية» (ص١٠٢) وهي تستعمل بمعنيين مختلفين، «فهي تدل، أحياناً، على نظام لحركات حيوية بصرف النظر عن نتائجها وتعبر، أحياناً أخرى، عن علاقة التقابل الموجودة بين هذه الحركات وبعض حاجات الجسد» «وهذا المعنى الثاني هو الذي سنفهم الكلمة ضمنه. فالتساؤل عن وظيفة تقسيم العمل هو، اذن، البحث عن الحاجة التي يقابلها» (ص١٠٣). لكن الأمر في علم الاجتماع يثير اشكالية يمكن تلخيصها في ثلاثة بنود أساسية هي: «١- لايمكن تعليل ظاهرة مابوظيفتها: فيجب تمييز العلة الكافية عن الوظيفة. (٢) يجب البحث عن تعليل الوظائف في الظواهر الاجتماعية وليس في السيكولوجيا الفردية. (٣) للظواهر الاجتماعية منشؤها في البنية الكلية للمجتمع المدروس»

أما الوظيفية المطلقة فكان أول من عبر عنها مالينوفسكي. وقد «صاغ القواعد الأساسية للملاحظة الميدانية التي مازالت محترمة اليوم. وهو أيضاً، وبصورة أقل توفيقاً، منظر» (ص١٠٤) وهو يرى أن كل مجتمع يتصف «بثقافة أصيلة وفريدة ويتميز بها عن المجتمعات الأخرى» وكل ثقافة «تشكل كلاً مترابطاً ولايمكن فهم أي عنصر من عناصرها إلا بالرجوع الى الكل». «إن دراسة السمات الثقافية بطريقة ذرية، بعزلها، منهج ينبغي أن نعده عقيماً لأن دلالة الثقافة تقوم على العلاقة بين عناصرها بحيث أن وجود مركبات ثقافية عارضة أو طارئة أمر غير مقبول» (ص١٠٥).

لكنه استنتج، بأكثر مما ينبغي من العجلة «مبدأ تنظيم متناغم للمجتمعات حيث كل مايوجد هو، في الوقت نفسه، مفيد وضروري» (ص١٠٦) والواقع يثبت وجود ظاهرات يمكن أن يكون لها «دور مفكك» وذلك يقدم «أمثلة على خطر اعتبار مسلمة الوحدة الوظيفية نموذجاً مطلقاً

من أجل تحليل وظيفي معمم» (ص١٠٧) اذ يمكن «أن تكون لعنصر واحد عدة وظائف» وقد تؤدي عدة عناصر «وظيفة واحدة» والحاجات «الوظيفية تسمح ببنى اجتماعية خاصة أكثر مما تحدد هذه البنى» (ص١٠٩).

والتحليل الوظيفي في نظر بعض المؤلفين هو أحد «مخلفات نظرية القرن الثامن عشر» وهو يعكس «ميل عالم الاجتماع المحافظ الى الدفاع عن النظام الحالي للأشياء» وهو يرى أن «البنى الاجتماعية الموجودة ضرورية لتلبية الحاجات الوظيفية التي تظهر» (ص١١٠) ويرى آخرون «أن التحليل الوظيفي نقدي بالضرورة» فالأساسي «في كل بنية اجتماعية موجود في وظيفتها التي تختلف حسب الزمان والمكان» لكن ميرتون يرى أن «التحليل الوظيفي حيادي» والتقويم «هو الذي يسمح بصب محتوى ايديولوجي في زجاجات الوظيفية. فالزجاجات، نفسها، حيادية حيال محتواها» والواقعة الاجتماعية نفسها يمكن «أن تؤدي وظائف مختلفة وذات طبيعة متعارضة حسب البنية الاجتماعية التي نكون بصددها» (ص١١٣) وثمة وظائف ظاهرة ووظائف كامنة.

لقد أسهم التأثير «المسيطر للمؤلفين الوظيفيين في بداية القرن العشرين» في تركيز «التفكير السوسيولوجي على مسائل الترتيب أكثر منه على مسائل التغيير». والانتربولوجيا «الحديثة خلقت ضد فكرة التطور». أما كونت وماركس ودوركهايم فان صيرورة المجتمعات تبدو لهم «مساوية، على الأقل، في أهميتها لكينونتها» وسبب ازدراء مسائل التغيير في عصرنا هو أن علم الاجتماع صار «علماً تطبيقياً والتحقيقات السوسيولوجية الكبيرة غالباً ماتجري بناء على طلب الحكومة والمشروعات الخاصة» (ص١١٨-١١٩) وقد يحتفظ عالم الاجتماع باستقلاله العقلي «لكنه مقود، بقبوله اشكالية «زبونه» الى دراسة مسائل التكامل في نظام اجتماعي قائم أكثر من دراسة مسائل التغيير الاجتماعي». مع ان «نظريات التكامل تراوح مكانها لأن الحدث يكذبها الى حد ما. إن المجتمعات الغربية عرضة

للعطب». إن التكامل «المتناغم للأفراد لايكفي، ويجب توطين النفس على دراسة تكيف المجتمع الاجمالي» (ص١٢٠).

ويتكلم المؤلفان على «التحديث الاجتماعي» فالمجتمعات تتطور تاريخياً، وثمة مجتمع تقليدي ومجتمع صناعي. . يتصف المجتمع التقليدي ببساطة بناه، في حين يتصف المجتمع الصناعي «بتعقيد البنى الاجتماعية. وتعدد الأدوار السوسيولوجية يفرض نفسه بسبب ضرورات التكنولوجيا والتنظيم الاداري» (ص١٢٣) «وظهور بيروقراطية محترفة متخصصة هو، في رأي ماكس فيبر، خطوة حاسمة في طريق التحديث الاجتماعي» (ص١٢٤) «وتنجم حركية البنى الاجتماعية عن تعقيدها». ويلغي المجتمع الصناعي «الأدوار التي أصبحت غير مفيدة» ويمكن «الحديث عن تعقيل الثقافة الاجتماعية في المجتمعات الصناعية» (ص١٢٥).

«ويجب عدم المبالغة في المقابلة بين المجتمع التقليدي والمجتمع الصناعي. فالأمر يدور حول مخططين مجردين لانصادفهما في الواقع». فثمة تداخل بين «عناصر تقليدية وسمات تعود الى المجتمع الصناعي» ومراكز الوظيفة العامة العليا «تعطى لأنصار الحزب الذي فاز في الانتخابات الرئاسية ولأصحاب الدعم المالي غالباً». وحركية الأدوار «السوسيولوجية تصطدم بجمود المواقع المكتسبة» (ص١٢٦) «وضروب التنافر الثقافي أكثر شيوعاً» وتحول «المعتقدات والقيم والاتجاهات عمل يقتضي نفساً طويلاً» وفي المجتمعات النامية بنيوياً «تبقى ذيول كاملة من الثقافة التقليدية» (ص١٢٧) ويجري «الالحاح اليوم على التغيير أكثر منه على التطور الاجتماعي» (ص١٣٠).

ويقف المؤلفان عند «النظرية الماركسية» التي لاترتد الى نظرية «للتغيير الاجتماعي» فقد أعطاها ماركس «بعداً عظيماً» فهي «فلسفة واقتصاد سياسي وعلم اجتماع» وهي تشمل اليوم «نقد الماركسية ومتحولاتها وتاريخها» (ص١٣١) وهي «تحلل التاريخ وتعطي وسائل التأثير في التاريخ» ولفهمها

كنظرية للتطور يجب وضعها «في سياقها التاريخي وتسلسلها العلمي» (ص١٣٢).

ويتكلم المؤلفان على «نشوء النظرية الماركسية» وعلى «الأعمال السابقة» «في الاقتصاد» و«في التاريخ» و«في النظرية السياسية» و«في علوم الطبيعة» و«في الفلسفة» ثم يصلان الى «اسهام ماركس وانغلز» ليعلنا «إن ماركس وانغلز قد ركبا بين هذه الاسهامات. ولا يدور الأمر حول أن نفهم من ذلك أنهما أخذا، نوعاً ما، من كل تيار فكري ما يناسبهما للنجاح في برهانهما أو لتعليل ارادتهما السياسية» (ص١٣٩) «لقد فهما كل هذه الأبحاث في صلاتها الواقعية حتى ولو كانت، الى ذلك الحين، مخبوءة» والعنصر الأساسي في النظرية «هو أنها تعرض حركة العالم الديالكتيكية للرؤية» (ص١٤٠) أنها «مادية وديالكتيكية» وقد أسس ماركس وانغلز «بالتحليل التاريخي سوسيولوجيا عميقة حقيقية» «وهكذا طردت المثالية من ملاذها الأخير، وأعطي تصور مادي للتاريخ ووجد السبيل لتحليل وعي الأشخاص انطلاقاً من كينونتهم بدلاً من تعليل كينونتهم انطلاقاً من وعيهم كما جرى حتى ذلك الحين».

ويعرض المؤلفان «المادية التاريخية والديالكتيكية» ونمط الانتاج، والقوى الانتاجية وموضوعات العمل، والبشر، كقوة عمل، وعلاقات الانتاج.. والطبقات الاجتماعية التي «لاتوجد إلا لأنها تتعارض» (ص١٤٦) والطبقات قبل الصناعية اذ ثبت وجود «مجتمعات بدائية غير قابلة للتفسير بالتنازع الطبقي» ثم يتكلمان على البرجوازية، ونمو البرجوازية، وخصائص البرجوازية (ص١٤٧-١٤٨-١٤٩) وقد «خلقت البرجوازية، أثناء سيادتها الطبقية التي ماتكاد أن تبلغ القرن، وسائل انتاج أكثر كثافة وحجماً مما خلقته كل الأجيال» (ص١٥٠) ثم يتكلمان على البروليتاريا، وعلى الطبقات المتوسطة والبروليتاريا الرثة، وتناقضات نمط الانتاج وصراع الطبقات، ووسائل السيطرة الطبقية، فصلات اللامساواة

«مبررة بمذاهب ونظام من القيم» (ص١٥٩) والايديولوجية «هي دائماً، انعكاس، وهمٌ، سلاحٌ، وغالباً ماتكون من المخلفات» (ص١٦٠) والأخلاق «متحولة مع المجتمع وبواسطته» (ص١٦١) «إن هناك انتاجاً لأفكار يمضي في اتجاه مصالح الطبقة المسيطرة» فهي «تعمل لتوطيد وضع نمط الانتاج» (ص١٦٢).

والبشر «يستخدمون الايديولوجية، ولكنهم، في الوقت نفسه، منتجون ومحركون من جانب الايديولوجية كلاشعور عقلي حقيقي، بالقدر نفسه، بل وأكثر من ذلك» (ص١٦٥).

«إن الماركسية الديالكتيكية والعملية لاتفسر، اذن، الديناميكية الاجتماعية فقط بل تؤلف، أيضاً، مذهباً للتحويل الاجتماعي. وإنه لتزييف لها أن نجعل منها مذهباً سياسياً فقط، ولكن جعلنا اياها مجرد نظرية علمية هو، أيضاً، تبسيط و«تحييد» لها» (ص١٦٧).

لكن النظام السياسي مستقل نسبياً، ومناهج تحليل الظواهر السياسية منوعة. والعلم السياسي يلجأ لجوءاً واسعاً الى الفروع المجاورة لمحاولة تعليل الحياة السياسية» (ص١٦٩) وبعض المؤلفين «الذين يرتبطون بالعلم السياسي يرفضون، صراحة أو ضمناً، أن يعدوا الواقعة السياسية واقعة اجتماعية» وثمة آخرون وهم علماء اجتماع «يدمجون الظواهر السياسية في علم اجتماعهم العام» (ص١٧٢) ومعظم مؤلفي «علم الاجتماع السياسي» «يؤكدون الاستقلال المطلق للسياسي» ويرون أن الاقتصاد يحدد «من جانب المراجع السياسية، وحين لايقدم هذا الأساس يرجح «تعليل السياسي بالسياسي» (ص١٧٤).

لكن الاقتصاد يبقى، في نظر انغلز «السبب المحدد في نهاية المطاف» يلاحظ التوسر: «الاقتصاد يحدد، ولكنه يفعل ذلك في نهاية المطاف» «في مجرى التاريخ» (ص١٧٦) ويرى انغلز أن البنية الفوقية «تمارس تأثيرها في الصراعات التاريخية وتحدد، في كثير من الحالات، شكلها بصورة راجحة»

(ص١٧٧) والخطأ الذي يتكرر الوقوع فيه «يقوم على عدم معرفة ايجاد العلاقة الصحيحة بين ماهو عضوي وماهو عرضي» (ص١٧٩) ويرى غرامشي أن «البنية الفوقية ليست مجرد انعكاس للبنية التحتية بل هي التعبير عن اتجاهات نموها» (ص١٨٠) ويلاحظ غرامشي: «إننا لانرى رؤية كافية أن كثيراً من الأفعال السياسية ناجم عن ضرورات داخلية ذات طابع تنظيمي» (ص١٨٤) وقد تكون «حرفنة الحياة السياسية عاملاً هاماً في احداث استقلال المجال السياسي» (ص١٨٥).

«واذا كان مدلول الاستقلال النسبي يبدو هاماً من أجل دراستنا فيجب أن لانرى فيه ترياقاً لكل داء» (ص١٨٦) والأسس التي عرضناها ليست «عرض علم الاجتماع السياسي بل صنع كشف بالتقاليد النظرية للفرع وبمحاولات بنائه الجزئي» فلم يوجد، بعد، علم اجتماع سياسي (ص١٨٧) وسنكمل «هذه الملاحظات باستعارات من علم الاجتماع محاولين أن نكتشف، في الانتاج، العناصر النظرية التي يمكن أن توجه الأبحاث في علم الاجتماع السياسي» (ص١٨٨).

واذا كان الأساسي من أعمال العلم السياسي المعاصر، قد كرس لدراسة النظام السياسي، فان من المنطق أن يدخل الدارس الى أجواء النظام السياسي من بوابة «دراسة بنية الأحزاب السياسية».

«إن توطد حرفنة الأدوار السياسية المرتبط بالتقسيم المتنامي للعمل الاجتماعي يؤدي الى تنظيم اولغارشي للأحزاب السياسي» واذا كانت الديمقراطية في أساس قيام الأحزاب فقد أصبح ضرورياً «تكوين طبقة من السياسيين المحترفين، من تقنيي السياسة المجربين والمجازين» (ص١٩٤) وتهتم المنظمات الاشتراكية بتكوين «موظفيها» أو ملاكاتها. وقد أقيمت معاهد «التكوين موظفين للحزب وللمنظمات العمالية» وهكذا تتوسع الهوة «التي تفصل القادة عن الجماهير توسعاً متزايداً» وتسحب سلطة القرار لتتركز «بين أيدي القادة وحدهم» ويصبح هؤلاء «مستقلين عن الجمهور بانفلاتهم

من مراقبته. فمن يقل منظمة يقل اتجاهاً الى الاوليغارشية» ويعقب «حلم الديمقراطية عهد البيروقراطية» (ص١٩٥).

ويعرض المؤلفان «درجات الاسهام الحزبي» «المنتسبون» و «الانصار» و«المناضلون» ويأخذان الحزب الشيوعي نموذجاً فيتكلمان على «الأطواق الخارجية» «الناخبون الشيوعيون» و«قراء الصحف الشيوعية» و«الشعب الشيوعي» «التركيب» و«تعدد الممارسات الحزبية» و«الجهاز» و«المداومون» و«آليات الاصطفاء وعملية التأهيل» «فالحزب الشيوعي، وهو مجتمع حقيقي، ينظم مهنه» وهو يؤهل «ملاكاته في معاهد متخصصة» (ص٢١١) «والمعلمون ليسوا معلّمين محترفين، واذا كانوا محترفين، فذلك يكون بموجب مكانهم في الحزب لابسبب مواصفاتهم المهنية» «ومهمة التعليم تؤلف جزءاً لايتجزأ من جملة المهمات الداخليه الروتينية التي يجب أن يعرف قائد ما انجازها» (ص٢١٢) ثم يتكلمان على «مراكز السلطات وآليات القرار» اذ في كل مستوى ثمة «لجنة ومكتب وأمانة». . . وأما الانضباط فليس خضوعاً أجوف «لكائن رد الى صفة الروبوت. إن الانضباط نتاج عفوي وطبيعي لنسيج سياسي متراص تراصاً خاصاً»(ص٢١٤).

ويقف المؤلفان طويلاً عند «علم الاجتماع الانتخابي» أي «دراسة سلوك الناخبين عند الاستشارات الانتخابية المتنوعة والبحث عن العوامل المعللة لهذا السلوك» (ص٢١٥) فيعرضان الكثير من الآراء. . اذ ثمة جغرافية انتخابية. . والآراء «خاضعة لتوزيع جغرافي» وهناك «مناخات سياسية كما أن هناك مناخات طبيعية» وثمة نظام عقاري «إن تأثير نظام الملكية العقارية في تشكيل الرأي السياسي عظيم دائماً، على الأقل، إن لم يكن حاسماً دائماً» وثمة تفسير عرقي، وعامل ديني، وعامل تاريخي. . (راجع من ص ٢١٧ الى ص ٢٢٤).

وثمة خرائط للانتخابات، وتمثيل خرائطي، وغيرها من وحدات سبر الرأي العام. ثم يقدمان خلاصات «الدراسات الجماعية للمؤسسة الوطنية

للعلوم السياسية حول النتائج الانتخابية» الى أن يصلا الى «اسهام التقنيات الحديثة في تحليلات علم الاجتماع الانتخابي» ويلفتان ، هنا، نظرنا، إلى أنه «ينبغي الاحتياط من الاعتقاد بأن استخدام الحواسب الالكترونية قد بسط المسائل المطروحة على الباحثين» فالتضخم «في المعطيات جعل ادراكها، اذ ذاك، أصعب» والصياغة «الرياضية لعلم الاجتماع الانتخابي» لم تكن تحديثاً له بل طعمته «بجسم غريب» «وكان ذلك نسياناً لعدم كون أي منهج حيادياً، لكونه يستند الى مسلمات ضمنية قد تتناقض مع الفرضيات المضمرة في البحث» (ص٢٤٧).

ويقدمان أمثلة على «تقنية وصفية: التحليل العاملي!» وآخر على «تقنية تعليلية: تحليل الانحدار» ليصلا الى: «المنهج التبولوجي، منهج متكيف مع بعض فرضيات البحث» ويخلصان الى القول: «لقد بلغ علم الاجتماع الانتخابي كمالاً تقنياً يجب أن نبدي تقديرنا له. ولكن، هل هو علم اجتماع حقيقي، أي دراسة لتمفصل الموضوع المدروس مع الواقع الاجتماعي؟ إن ذلك يكون في أحوال نادرة» فالتقنية «تحمل، في ذاتها، افتراضات نظرية مسبقة غير مصرح بها هنا» (ص٢٥٥).

لقد اقتصرا على «وصف البنية السياسية دون السعي لفهم عمل النظام السياسي، وهذا التشريح للنظام السياسي ضروري» لكنه يبقى غير كاف لأنه لايبين الديناميكية السياسية، ولأنه يعد النظام السياسي «بنية معزولة» ولايطرح «مسألة علاقة هذا النظام بالمجتمع الكلي» (ص٢٥٧).

وينقلان تعريف ايستون للسياسي، وهو لا يتفق مع تعريفهما. يقول: السياسة «هي التخصيص التعسفي لأشياء ذات قيمة» وهدف «تعريف النظام السياسي هو تعيين حدوده» وسوف ينصب «التحليل المنظومي، حصراً، على الصفقات بين النظام ومحيطه، وهنا تقع القطيعة النظرية مع التحليل التقليدي للأنظمة السياسية» «ويقترح ايستون اعتبار النظام السياسي علبة سوداء وتجاهل مايجري داخل هذه العلبة» (ص٢٥٨).

«إن الأمر يدور حول دارة مغلقة. فكل الصفقات بين النظام ومحيطه متضمنة في هذه الدارة» ولأنها «دون بداية أو نهاية، فهي دائماً في حالة حركة» (ص٢٥٩) ويربط ايستون «النظام السياسي بالنظام الايكولوجي، بالنظام البيولوجي، بالنظم السيكولوجية وبالنظم الاجتماعية» (ص٢٦٠).

وفي كتاب دافيدايستون «تحليل منظومي للحياة السياسية» يجري تصور «النظام السياسي كنظام أنواع من السلوك مرتبة في جملة نسقية» والنظام ليس مجموعة أفراد «بل مجموعة أدوار سوسيولوجية» ويمكن أن يوجد الفرد، «في الوقت نفسه داخل النظام السياسي وخارجه تبعاً للدور الذي يتولاه في برهة تأمله» (ص٢٦١) وكل «بنية اجتماعية تؤدي وظائف متعددة».

إن تصنيف ايستون هو تصنيف وظيفي «وهو يفلت من أخطار التحليل المؤسسي ويفتح آفاق بحث مثمرة» (ص٢٦٢) إن كل «نظام اجتماعي مزود ببعض المرونة ويستطيع التكيف مع بعض العبء الزائد، إلا أن هناك، مع ذلك عتبة امتصاص لايمكن اجتيازها دون تهديد توازن النظام» (ص٢٦٤) «وعجز خطوط الاتصال ظاهرة شائعة في الحياة السياسية» وتستخدمه السلطات السياسية «للمحافظة على احتكارها للاتصالات السياسية واستبعاد خصومها» لكنه مزدوج الاتجاه: «فتصبح معلومات الحاكمين مبتورة، مشوهة» (ص٢٧٠).

ويتكلم المؤلفان باسهاب على «خفض الطلبات» السياسية كوسيلة رئيسية لضبط «تيار الطلبات» وعلى دور الأحزاب وأنظمتها المختلفة في ذلك.. ثم يتكلمان على «دعامات النظام السياسي» حيث دعم «الجماعة السياسية أكثر الدعامات أساسية دون شك». «فدون جماعة سياسية ينهار النظام» (ص٢٧٦-٢٧٧) والمقصود دعم النظام السياسي هو «الدعم المقدم الى جملة «قواعد اللعب» الضرورية لعمل النظام السياسي» (ص٢٧٩) «والعنصر الرئيسي لدعم النظام هو الشرعية» (ص٢٨٠) وموافقة كل فرد

على شرعية نظام «تؤسس الحق الأخلاقي للقيادة» ومن مصادر الشرعية البنيوية «الجهاز القانوني والمؤسسي» وهناك «معايير شرعية كامنة» كالمصلحة العامة، والخدمة العامة، «وهي عنصر أساسي لدعم الحكم الشرعي، شرط لتمكين الشرعية في الوقت نفسه» (ص٢٨١) «ويختلف هذا الدعم باختلاف الأنظمة السياسية» (ص٢٨٢) «ويحدث أحياناً أن ينهار الدعم» (ص٢٨٣) وأن تفقد «السلطة السياسية هالتها» (ص٢٨٥).

إن النظرية العامة للنظم هي «سديم سخي يتقبل كل الاسهامات باسم تعدد الفروع». و«النتيجة هي استعمال غير مميز، غالباً، لاسهامات علم الاجتماع، ولكنه، أيضاً استعمال لاسهامات علم النفس الاجتماعي والبيولوجيا.. والتحولات في المحيط «والعوامل الاجتماعية، وكذلك، أيضاً العوامل البيولوجية أو شخصية الفاعلين في النظام الاجتماعي» (ص٢٨٨) «ولانريد، بذلك أن نقول إن مدلول النظام غير قابل للاستعمال في علم الاجتماع السياسي. إلا أنه يجب تطهيره من كل حشو نفسي اجتماعي» (ص٢٨٩) لكن ايستون «إذ يأخذ على المؤلفين الآخرين تشبثهم ببذرة الثمرة، يكتفي بتحليل قشرتها» وله سيئة أخرى «هي وضع النظام السياسي و«النظام الاجتماعي المجتمعي» أي الجزء والكل على المستوى نفسه» في حين أن «النظام السياسي نظام فرعي للنظام الاجتماعي» (ص٢٩٢).

وفي كلامهما على «التحليل البنيوي» لاينكر المؤلفان أن «البنيوية في علم اللغة، أولاً، ثم في الانتروبولوجيا، تمثل اسهاماً عظيماً على الصعيد النظري كما على الصعيد المنهجي» لكن الحال ليست كذلك «في الظواهر السياسية» (ص٢٩٥).

ويعرض المؤلفان «نماذج السلطة لدى ماكس فيبر» في عودة من الحديث الى الكلاسيكي مشيرين الى تعريفه لمدلول السلطة السياسية مركزين على عنصرين الأول «يتصل بمفهومي تجمع السيطرة والتنظيم الاداري»

والثاني «في اللجوء الى القسر الجسدي الذي هو الوسيلة النوعية للعمل السياسي» «فلاقسر دون مرجع مؤهل لممارسته، وبالمقابل لاسلطة سياسية دون اللجوء الى القسر. والاختلاط الدلالي ليس، هنا، سوى التعبير عن وحدة أساسية» (ص٣٠٨) «وعلم الاجتماع السياسي هو أولاً، في رأي فيبر، سوسيولوجيا السيطرة وأساس السلطة السياسية ينجم عن هذه الملاحظة» وقد يميز اختلاط الأدوار «الديني والاقتصادي والسياسي» بعض المجتمعات (ص٣٠٩) أما في العموم فان الجماعة السياسية تقيم «احتكارها للقسر المشروع بتأييد كل مجموعات المصالح الاقتصادية» (ص٣١١) أما الثورة الادارية فقد فعلت «للنمو الاقتصادي والاجتماعي بقدر ما فعلته الثورة الصناعية» (ص٣١٢) وتغلب الاتجاه نحو «حرفنة الجهاز السياسي» وأصبحت الفعالية «السياسية فعالية الوقت كله لا متعة الهاوي» أما الديمقراطية فتمارس اذ ينصب الجهد على انضاج الخطة «وليس على تطبيقها الذي لا يمكن أن يكون إلا تعسفياً بسبب مقتضيات النجع» (ص٣١٣).

«إن انتشار الأدوار السياسية لايتناقض مع حرفنة بعض هذه الأدوار» والجماعية «لاتعود مناسبة عندما يتسارع الايقاع الضروري للقرارات والعمل» (ص٣١٤) ووجود «جسم من محترفي السياسة يطرح مسألة أخرى متصلة بالاستقلال النسبي للنظام السياسي» (ص٣١٥) وماركس يشير «لوجود طبقة سياسية مستقلة نسبياً لها مصالح خاصة متميزة عن مصالح مفوضيها» (ص٣١٦) ويؤكد فيبر «وليست السلطة السياسية سوى السلطة ممارسة في مجموعة سيطرة سياسية» (ص٣١٨) وشرعية «السلطة قائمة على قواعد قانونية مرتبة منطقياً» (ص٣١٩) أما سلطة «الهالة» فتستند «الى الاعتراف بالسلطة الشخصية للرئيس من جانب كل انصاره» والعلاقة هنا علاقة خضوع لاعلاقة ارادة مفوضين. لكن حكم الهالة «غير مستقر في جوهره» (ص٣٢٢).

أما تحليل الأنظمة السياسية فلايسمح، وإن كان ضرورياً «بالاجابة عن كل الأسئلة التي يطرحها عالم الاجتماع» والبنية ليست «سوى قسم من نظام سياسي» «والتحليل البنيوي لايسمح ببيان الكلية التي يكونها مجتمع بشـري ومكان النظام المدروس في هذه الكليـة» (ص٣٢٧) ويكون علينا الانتقال الى مسألة «الوظيفيين الذين حاولوا أن يطبقوا على الظواهر السياسية المبادىء المستخلصة بالتحليل الوظيفي في علم الاجتماع العام»(ص٣٢٨).

إن «البنية والوظيفة متمازجتان تمازجا وثيقا في الحياة الاجتماعية» والتحليل «المنظومي هو ضمن معنى ما، تحليل وظيفي» (ص٣٢٩).

ويعرض المؤلفان «أصول التحليل الوظيفي للظواهر السياسية» و«مبادىء التحليل الوظيفي» و«النظام السياسي من حيث هو نظام اجتماعي».

ويعرضان مركبات «الثقافة السياسية» حيث «البعد المعرفي هو أول مانفكر فيه. فالثقافة تتضمن جملة من المعارف حول النظام السياسي» لكن البعد المعرفي «يبقى محدوداً جداً غالباً». «وينجم البعد العاطفي عن الشحنة العاطفية التي تحملها كل قيمة اجتماعية. ومع أنه أقل وضوحاً من البعد المعرفي، فانه ليس أقل منه تحديداً للمواقف السياسية» (ص٣٣٥) «ويشمل البعد التقويمي احكام القيمة التي أطلقت على الظواهر السياسية. فكل فرد يقوّم الحياة السياسية استناداً الى سلم قيم متسلسلة. وتؤلف هذه القيم كتلاً غير قابلة للتفكك غالباً» (ص٣٣٦).

ثم يتكلمـان على «وظائف النظام السيـاسي» و«قـدرات النظام السياسي» (الوظيفة التنفيذية، الوظيفة التشريعية، والوظيفة القضائية) و«وظائف التحويل السياسي» و«وظائف المحافظة على النظام السياسي وتكييفه» و«مدلول النمو السياسي» و«مدى التحليل الوظيفي» فالوظائف«السياسية لدى الموند، هي وظائف اجتماعية أولاً، والنمو

السياسي مفصل مع النمو الاجتماعي» لكن «وضع أدواته التحليلية موضع العمل قابل للنقد» (ص٣٥١) فالوظيفة عنده ناقصة، وهو يصطدم بالمسألة الأزلية، «مسألة المقتضيات الوظيفية» ووظيفته «تلحق بالعقيدة التكاملية لعلم الاجتماع الأمريكي» والواقع «أن مفهوم الوظيفية تابع بالضرورة للايديولوجية التكاملية» (ص٣٥٣).

والموند «يعزل الوظائف السياسية» أي يعزل الواقعة الاجتماعية عن سياقها ليقارنها بواقعة أخرى معزولة بدورها» (ص٣٥٤) إلا أن «واقعة اجتماعية معزولة لاتعود واقعة اجتماعية. ولادلالة لها إلا اذا أعيد وضعها في جملة العلاقات الاجتماعية التي تحيط بها» (ص٣٥٥).

وينتقل المؤلفان الى الكلام على «الثقافة السياسية» فالثقافة «في صميم التحليل الوظيفي في الانتروبولوجيا» (ص٣٥٩) واذا كان «نقل مؤسسات الديمقراطية ومبادئها الكبرى لايكفي للحصول على نظام ديمقراطي» بل يجب أيضاً «تنمية القواعد الاجرائية للنظام الديمقراطي» (ص٣٦٠) فان الأنظمة الديمقراطية في ظاهرها تنقصها «الفضيلة المدنية التي عالجها الفلاسفة الاغريق» فالنمو الاقتصادي «لايكفي لتعليل كل شيء» (ص٣٦١) ويمكن «البنية واحدة أن تؤدي وظائف مختلفة باختلاف البيئة الاجتماعية التي تندس فيها» وثمة عيب في كل سؤال «لأن الاجابة لايمكن أن تكون نفسها في مجتمع مختلف» (ص٣٨٢) وعدم المبالاة بالفروق يوقع «كل تحليل في الخطأ» (ص٣٨٥) «إن تحليل الثقافة السياسية مع جهل بناء المجال السياسي، العلاقات بين مختلف مراجعه، يعني الوقوع تحت طائلات الانتقادات» (ص٣٨٦) وتبقى الديمقراطية «بنية غير متجسدة» «والنظام السياسي الديمقراطي متصور في المجرد، وليس كنظام سياسي مرتبط باقتصاد رأسمالي ومدعوم من جانب بعض الطبقات الاجتماعية التي تجد مصلحة فيه» (ص٣٨٧) والمجتمع «السياسي هو جهاز الاكراه المكرس لمطابقة الجماهير مع نموذج الانتاج في برهة معينة، وفق تعبير غرامشي

(ص٣٨٩) وتكلف بنشر «الايديولوجية ثلاث مؤسسات هي: الكنيسة والتنظيم الاجتماعي ومنظمات الصحافة، ولكن لمنظمات أخرى كالجيش والقضاء، اضافياً، فعالية ثقافية» (ص٣٩٠).

وأجهزة الدولة الايديولوجية تلقن «عادة الخضوع لعلاقات الانتاج القائمة خاصة» (ص٣٩٧) وجهاز الدولة الايديولوجي المسيطر اليوم «هو الجهاز الايديولوجي المدرسي» (٣٩٨) «حيث يعمل معلمون يحترمون «الضمير» و«الحرية» لدى أطفال يعهد بهم اليهم (بكل ثقة) آباؤهم» (ص٣٩٩).

ويتكلم المؤلفان على الجمعنه السياسية» «الجمعنة السياسية: التقليد الامريكي» و«الاستقرار السياسي والجمعنة السياسية» حيث وظيفة الجمعنة السياسية «هي ضمان خلود النظام السياسي عبر الأجيال» وحيث تستبعد «الجمعنة السياسية غير العاملة على التكامل أو المفككة. فالاعتراض مدرسة مثل الخضوع. ولكنه مستبعد من مجال البحث» (ص٤٠٣) إن تعلم «الرموز الوطنية يقوي التعلق بالجماعة. والتأهيل المدني ينمي بتلقين مبادىء النظام السياسي، صفات المواطن، وبالتالي ولاءه لبعض قواعد اللعبة» (ص٤٠٥) «ويتعلم البرجوازيون المقبلون» «بسلسلة من ضروب التعلم المناسبة، أن يصبحوا (على نطاق صغير أو كبير) معبرين عن البرجوازية أو فاعلين فيها أو مرتجلين لها» (ص٤١٥) وتقنع «المدرسة الطبقات التي تستعبدها بشرعية استعبادها» «وماتلقنه المدرسة ليس «اراء» بل انه مواقف واستعدادات للفعل ورد الفعل، مخططات لاشعورية ينتظم الفكر والعمل انطلاقاً منها، مهما يكن الوضع الذي يعرض». إن «مايُعلّم ليس لغة، بل قواعد مولدة لمواقف» (ص٤٢٥). إن العمل التربوي «يجعل من الجمعنة بديلاً للاكراه الجسدي ناجعاً نجعاً خاصاً» (ص٤٢٧) «والقسر الجسدي، الحبس في سجن مثلاً، يعاقب الفشل في استبطان تعسف ثقافي» (ص٤٢٨).

أما الديناميكية السياسية فليست «سوى التعبير عن الديناميكية

الاجتماعية -صراع الطبقات- مرتبطة بنمط انتاج معين» فما هو عليه البشر، كما يقول ماركس «يتطابق مع انتاجهم، مع مايتنتجونه كما في الطريقة التي ينتجونه بها» (ص٤٤١) وفي اطار «الديناميكية الرأسمالية» «أصبحت المنتجات نفسها، بالضرورة، منتجات اجتماعية. ولم يعد هناك من يستطيع أن يقول: «هذا عملي» (ص٤٤٣) وصار النتاج يسيطر على المنتجين. وأصبح الصراع بين الصناعيين شرساً.. على اعتبار أن المغلوب كان يحذف دون شفقة» (ص٤٤٧) وقام التلازم «بين تراكم رأس المال، وتراكم البؤس» (ص٤٤٨) وتأتي الأزمة «وتفتقر الجماهير العاملة الى وسائل العيش لأنها انتجت أكثر مما ينبغي من وسائل العيش». (ص٤٤٩) وتتحول الدولة «حارس النظام» الى عميل اقتصادي «في خدمة الاحتكارات» (ص٤٥٠) وتكون «البنية الاقتصادية للمجتمع، الأساس الواقعي الذي يرتفع فوقه بناء حقوقي وسياسي وتقابله صور محددة من الوعي الاجتماعي» (ص٤٥٢) ويصبح غير كاف «تعديل الآراء السياسية وامتلاك الوسائل المدعمة لنشرها بل ينبغي، أيضاً، ضبط جهاز الدولة نفسه» (ص٤٦٤) والجهاز السياسي القائد يمثل «مصارف الأعمال الكبيرة ذات المصالح في القطاعات «البارزة» الجديدة» ويؤخذ الوزراء «من بين قادة الاحتكارات الرأسمالية الفعالة وكبار الموظفين المرتبطين بالاوليغارشية المالية» «فالضبط المباشر حل محل الضبط غير المباشر» (ص٤٦٦) ولم تعد «الاوليغارشية المالية، بسبب موقعها المسيطر في الاقتصاد، تقبل بتسوية مع طبقات البرجوازية الأخرى» (ص٤٦٨) وتركيز «السلطة السياسية هو موازي لتركيز السلطة الاقتصادية» (ص٤٦٩).

ويرى ريمون ارون أن «للظواهر السياسية» أولوية «على الظواهر الاقتصادية» (ص٤٧٥) و«مسألة الطبقات الاجتماعية لايكن أن تعالج مع صرف النظر عن النظام السياسي» (ص٤٧٧) «وتنظيم السلطة يلزم طريقة العيش أكثر من أي وجه آخر للمجتمع» (ص٤٧٨) أما بارتيو فيرى أن

مايفصل بين «النخبة والجماهير هو التفوق الطبيعي، السيكولوجي للنخبة» (ص٤٧٩) ويدعو الى التمييز بين «النخبة الحكومية التي تملك، وحدها، السلطة والنخبة غير الحكومية» (ص٤٨٠) أما بورنهام فيرى أن الحكم «في المجتمعات الحديثة يقع» بين أيدي المديرين (ص٤٨١).

ويعرض المؤلفان «لائحة» بالاعداء الالداء للأنظمة الدستورية التعددية.. ويتكلمان على «الديناميكية السياسية للأنظمة ذات النموذج الغربي. وأنماط فساد الأنظمة الدستورية التعددية، ومنها «صعوبات التأصل» و«مخاطر التحلل» ثم يسألان «هل الفساد محتوم؟» ثم يوردان رأي ريمون آرون: «ان الفرضية العامة، الحتمية الصارمة، غير مشروعة» فكل شيء «يتوقف على الأطوار والحالات والبلدان» (ص٤٩٨).

«إن مسألة الديناميكية السياسية توقعنا في الحرج» «فعزل النظام السياسي عن النظام الاجتماعي والتستر على الوظائف التي يؤديها النظام السياسي في صراع الطبقات، ورد الحياة السياسية الى تنافس بين أفراد متعطشين الى الحكم تعني خيانة واقع العلاقات الاجتماعية» (ص٥٠٣).

واذا كان السياسيون والأحزاب يمثلون «مصالح طبقية» فان «الهاوي يُستبعد لصالح السياسي المحترف، ومنذ ذلك الحين، تظهر مصالح خاصة للجهاز السياسي ستضعه، أحياناً، في موقف تعارض مع منتدبيه» (ص٥١٢) فهل يعني هذا «أن السياسي ينفك عن الاقتصادي؟» (ص٥١٤) لا.. إن ذلك يعطيه استقلالاً نسبياً «يسمح له بتأدية الوظائف التي يحددها له الاقتصادي بصورة أفضل» (ص٥١٥) «ولنضف أن الحركية الاجتماعية لاتعني التحويل الديمقراطي. فالمختارون من الطبقات الشعبية لاينقلون طبقاتهم الأصلية معهم لدى سلسلة افاعيل الصعود الاجتماعي. وغالباً ماتبين أن الحركة الاجتماعية كانت عامل برجزة بالنسبة للمختارين البالغي السعادة».

وضمن هذا المنظور «تستر الحركة الاجتماعية» «الطبيعة الطبقية

للانتقاء السياسي» من غير أن تمس «امتيازات الطبقة المسيطرة» (ص٥١٨) .

أما فلاحو «التجزئة» «فنمط انتاجهم يعزلهم عن بعضهم بدلاً من أن يقودهم الى علاقات متبادلة» (ص٥٢٠) .

«ولكن الطبقة المسيطرة ليست كتلة متراصة . فهي تضم عدة أجزاء تكون، على الرغم من أنها جميعها، مسيطرة، متنافسة، في الوقت نفسه» (ص٥٢١) وكثيراً ماينسى بعض المؤلفين «أن الهيمنة الحقيقية هي في يد رأس المال الكبير» (ص٥٢٢) .

واستقلال السياسيين «يجب أن يبقى محدوداً . فالطبقة المسيطرة يجب أن تمسك بزمام الحكم حتى ولو لم تحتل، مباشرة، مواقع قيادية» (ص٥٢٧) .

أما حين يخلق الجهاز السياسي «لنفسه مصالح خاصة وينتهي بتقديمها على مصالح منتدبيه» فان الطبقة المسيطرة «لاتتردد في رد ممثليها الى الصواب بقسوة» (ص٥٣٠) .

واذا لم تكن الكتلة الحاكمة «كتلة متراصة» فذلك لايعني «أن الدولة الرأسمالية تؤلف جملة من القطع المفككة» انها على العكس من ذلك تعبر «عن وحدة داخلية خاصة، هي وحدة سلطة طبقية : سلطة الطبقة المهيمنة أو الجزء المهيمن . ولكن ذلك يجري بصورة معقدة» (ص٥٣٢) ويبقى الصراع الطبقي «هو الذي يحدد تعديلات الأجهزة» ومدلول الاستقلال النسبي للنظام السياسي، يسمح «بفهم أفضل للعلاقة بين الواقع الاقتصادي والاجتماعي والتعبير السياسي عنه» وهذا يؤلف «مسألة مركزية لعلم الاجتماع السياسي» (ص٥٣٤) .